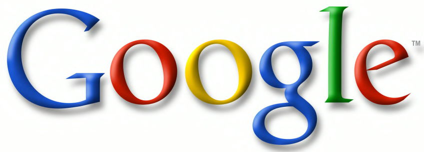
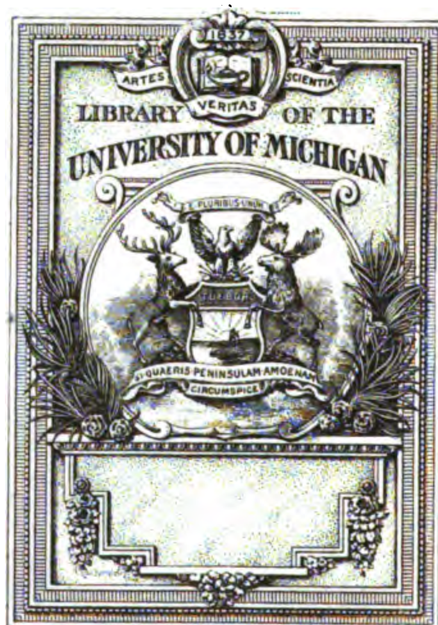



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. THEOL. ET IUR. UTR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHER HAUSPRÄLAT,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XVIII. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1904.

Inhalt des achtzehnten Bandes.

Literarische Besprechungen.



ISAAK VON STELLA.

I. BEITRÄGE ZUR LEBENSBESCHREIBUNG.

Von Dr. Fr. Pl. BLIEMETZRIEDER.

Isaak, Abt des Zisterzienserklosters Stella bei Poitiers, nimmt in der Geschichte der Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts einen ehrenvollen Platz ein. Fast alle Historiker dieser Wissenszweige, sowie der Literatur überhaupt beachten ihn.[1] Soweit sie Nachrichten über sein

[1] Visch C., Bibliotheca script. s. ord. Cisterciens., Colon. Agripp. 1656², S. 235; irrtümlicherweise nimmt er hier einen italienischen Abt Isaak ord. Cist. als Verfasser des Traktats „De anima ad Alcherum Claraevallensem monachum" an; derselbe gehört dem Abt von Stella zu; schon Oudin C., Commentarius de scriptor. eccl., 2, Lipsiae 1722, col. 1486 hat darauf hingewiesen. Tissier B., Bibliotheca patrum Cisterciensium sive opera abbatum et monachorum Cisterc. ordinis qui saec. s. Bernardi aut paulo post eius obitum floruerunt, 6, Bonofonte 1664, S. 1—106; Oudin, a. a. O., col. 1485 f.; von demselben, Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis, Parisiis 1685, S. 456; Delaroque M., Adversar. sacr. l. 2., c. 11, S. 276, Lugd. Batav. 1688; Dacherius L., Veter. aliquot script. Spicilegium, 1, Parisiis 1655, Einltg no. VI, 13 (1677), Index Auctor. S. 33, Index chronolog. S. 158; Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs eccl., Paris 1699, 12, 2, S. 629; Gallia christiana, 4, Lut. Paris. 1656, 942 b; Gallia christ. nova, 2, Parisiis 1720, col. 1352 f.; Histoire litéraire de la France, ed. Paris P., 12, Paris 1869, S. 678—83, nachgedr. in Migne, Patrolog. lat., 194, col. 1683 ff. I; Cave W., Script. eccl. hist. liter., 2, Basileae 1745 (vgl. J. G. Th., Graesse, Trésor de livres rares et précieux, 2, Dresden 1861, S. 93 a), S. 52; Possevinus A., Apparatus sacer, 1, Colon. Agripp. 1608, S 974; Jöcher Chr. G., Allgemeines Gelehrtenlexikon, 2, Leipzig 1750, col. 1984; Ceillier R., Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés., 19, Paris 1754, S. 281, Table gén., 1, Paris 1782, S. 523 (beruft sich auf Histoire litér. 12); Großes Universallexikon, 14, Leipzig 1735, s. h. v., c. 1293; Baluze St., Capitul. reg. Francor., 2, Venet. 1773, S. 836, Notae ad canones Isaaci Ling. episc. 1, S. 633, neue Ausg. Paris 1902, H. Welter, in Mansi D., Concil. coll., 18ᴮ, col. 1257; Du Cange C. Dufresne, Glossar. med. et infim. latinit., ed. G. A. L. Henschel, 7, Paris 1850, Ind. Auct., col. 405 a; Fabricius I. A., Bibliotheca lat. med. et infim. aetat., 2, neue Ausg. Florentiae 1858, S. 463; Janauschek L., Originum Cisterciensium tom. 1, Vindobonae 1877, S. 85, N. 210; Busse J. B. J., Grundriß der christl. Literatur, 2, Münster 1828/29, S. 126, § 1156; Nouvelle biographie gén., 26, Paris 1858, S. 8 (B. Hauréau nach

Leben enthalten, stützen sie sich auf die „Gallia christiana“ und die „Histoire litéraire de la France“. Die letztere verweist ihrerseits auf die erstere, die „Gallia christiana“ in ihrer zweiten Bearbeitung.[1] Diese, die „Gallia christiana“, benutzte für ihren Artikel über den Abt Isaak Quellen ersten Ranges, ist also durchaus glaubwürdig. Oudin schöpfte teilweise aus der ersten Ausgabe der „Gallia christiana“; er hatte aber auch andere Quellen, er nennt sie nicht; sie scheinen aber verläßlich zu sein; denn er glaubt mit großer Sicherheit behaupten zu können, daß Isaak im Jahre 1169 gestorben oder schon tot gewesen sei.[2] Die „Histoire litéraire“ hat auch die unter dem Namen Isaaks gedruckten Sermones herangezogen. Es ist ihr aber nicht gelungen, dieselben in richtiger Weise zu verwerten.

Gall. christ. und Hist. litér.); Bibliothèque Poitevine, 7, Dreux-Duradier, Hist. litér., 2, Niort 1849. S. 154 f. (mit Literaturverweisen); das neuere Werk „Auber, Histoire générale, civ. relig., et litér. du Poitou“, war mir nicht zugänglich; Chevalier U., Repertoire d. sourc. hist. du moyen-âge, Paris 1877, col. 1121 (mit Literaturverweisen; die neuere Aufl. ist unverändert, wie mir Herr Dr. H. Schukowitz, Amanuensis und Sekretär der k. k. Universitätsbibliothek Graz mitgeteilt hat), Suppl. Paris 1888, col. 2660; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 6², Freiburg 1889, col. 937 (Streber nach Migne); Guéranger Prosp., Gesch. der Liturgie, 1, übersetzt von Dr. J. Fluck, Regensburg 1854, S. 330; Hurter H., Nomencl. literar., 4, Innsbruck 1899, col. 118 (nach dem Art. im Kirchenlex. und Hist litér.); Ritter H., Gesch. d. christl. Philosophie, 3, Hamburg 1844, S. 574—90 (beruft sich auf Hist. lit.); Stöckl A., Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, 1, Mainz 1864, S. 384 ff. (nach Hist. lit.); Werner K., Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Denkschrift. d. kaiserl. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 25, Wien 1876, S. 69 ff.; Wulf M. de, Hist. de la philosophie mediévale, Louvain 1900, S. 213, N. 225; Espenberger J., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert, Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, herausgeg. v. Kl. Bäumker u. G. v. Hertling, 3, 5, Münster 1901 (mehrmals, s. Reg.); Baumgartner M., Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts, ebenda, 2, 4, Münster 1896 (mehrmals, Reg.); Siebeck H., Gesch. d. Psychologie, 1, 2, Gotha 1884, S. 418 ff.; Bourgain L., La chaire française au XII[e] siècle, Paris 1879, S. 78 ff., 370 (und sonst, Reg.). — Deren anerkennenden Beurteilungen gegenüber hat die boshafte Bemerkung Ph. H. Külbs in „J. S. Ersch u. J. G. Gruber, Allgem. Enzyklopädie d. Wissenschaften und Künste“, 2. Sect., 24, Leipzig 1845, S. 215, N. 15, daß Isaaks noch ungedruckte Schriften „auch wohl ohne Nachteil für die Wissenschaft in den Manuskripten verborgen bleiben können“ nichts zu bedeuten.

[1] S. Hurter, Nomencl. lit., 1, Innsbruck 1892, col. 469; 2, 1893, col. 1167.

[2] „. . . cum constet illum anno 1169 esse mortuum“ Commentarius, a. a. O. Woher Oudin dies weiß, sagt er nicht.

Nicht besser ist es dem Patrologen des Zisterzienserordens, B. Tissier († 1670), ergangen.[1] Die Tradition über das Leben des Abtes Isaak war zu ihren Zeiten, so scheint es, in seiner Abtei Stella bereits in Vergessenheit geraten.

Die „Histoire litéraire" erzählt, daß Isaak in England geboren wurde; Isaak selbst sagt es, in seinem unzweifelhaft echten Brief an den Bischof von Poitiers, Johann de Bellemains, daß er ein Engländer sei.[2] Wann, wissen wir nicht. Doch muß seine Geburt ungefähr am Anfang des 12. Jahrhunderts stattgefunden haben, wenn die Behauptung Oudins wahr ist, daß Isaak im Jahre 1169 starb; eine Lebensdauer von 60 Jahren und darüber ist nicht zu hoch gegriffen. Wie seine Familie in England hieß, ist uns nicht bekannt. Sie war in der Gesellschaft günstig situiert; dies folgt wohl aus einer Äußerung Isaaks im 1. Sermo in dominic. Quinquages.; er sagt, eines Ausdruckes des Apostels Paulus (Gal. 2, 7) sich bedienend: „In der Welt galten wir etwas"; wenn dies auch von seinen Genossen gilt, die ihn umgaben, so schließt er sich selber doch nicht aus.[3] Über seine Jugendzeit wissen wir wenig. Sicherlich besuchte Isaak die Schule; seine Schriften nämlich bekunden die ausgebreiteten und eingehenden Kenntnisse, die er in der Literatur, in den philosophischen und theologischen Wissenschaften besaß.[4] Weitere Nachrichten entnehmen wir einem Briefe des Bischofs Johann de Bellemains von Poitiers an den Erzbischof Thomas Becket von Canterbury, geschrieben am 22. Juni 1164, daß Isaak zu diesen beiden Bischöfen in freundschaftlichem Verhältnisse stand, ihr „gemeinsamer Freund" war.[5] Wann und wo lernte er diese beiden Männer

[1] In der kurzen Praefatio im 6. Bd. vor den Schriften Isaaks, nachgedruckt von Migne, a. a. O., col. 1689/90.

[2] „Utinam . . . Anglus non fuissem . . .!" im P. S., Tissier, Bibliotheca cit., 6, S. 107 b; Migne, Patrolog. lat., 194 (Nachdruck aus Tissier), col. 1896.

[3] „. . . qui in mundo aliquid videbamur . . ." Tissier 37 a; Migne 1778 A.

[4] Isaak zitiert Stellen aus Terentius' „Eunuchus", Ovids Metamorphosen, Horatius' Episteln, Virgilius' Äneide, Boethius' „consolatio philosophica" und anderen, serm. 6 (nach Migne), 50; 34, 50; 53; 17, 28; 48; de anima col. 1882. Vgl. Schaarschmidt C., Johannes Saresber. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862, S. 81 ff. (über Joh. v. Sal. klassische Studien).

[5] „. . . quamvis tam ego (nämlich Joh. de Bell.) quam communis amicus noster abbas videlicet de Stella Isaac, ut continuam Vestri habeat sanctissimus ille conventus Pontiniacensis in orationibus suis memoriam,

kennen, um mit ihnen Freundschaftsbande zu knüpfen? Die Freundschaft zwischen Thomas Becket und Johann de Bellemains war eine „alte“, eine Jugendfreundschaft.[1] Thomas, geboren am 21. Dez. 1118, aus einer angesehenen Londoner Familie, besuchte zuerst die Schule in England und ging zu weiteren Studien nach Frankreich, 1138, wo er jedoch nur kurze Zeit, etwa ein Jahr, bleiben konnte.[2] In die Heimat zurückgekehrt, war er 1140—43 in Diensten eines Verwandten,[3] 1144 ungefähr aber trat Thomas Becket im 26. Lebensjahre beim Klerus des Erzbischofs Theobald von Canterbury ein. Da, am erzbischöflichen Hofe, erzählt Wilhelm Fitzstephen, befanden sich „vornehme und sehr gelehrte Kleriker“. Wilhelm von Canterbury nennt zwei, Roger von Pont l'Évêque, den späteren Erzbischof von York, und Johann von Canterbury, nämlich den späteren Bischof von Poitiers, de Bellemains.[4] Dieser, aus Canterbury also stammend,[5] wird von den Zeitgenossen als ein Mann von sehr großer Gelehrsamkeit geschildert.[6] Er hat sich dieselbe

---

recte procuravimus“ Recueil des Historiens des Gaules et de la France, 16, ed. von M. J. J. Brial, nouv. ed. Paris 1878, S. 214 E; auch in: Chr. Wolf (Lupus), Epistolae et vita D. Thomae Cantuar., Venetiis 1728, 9, lib. 1, ep. 2, S. 65 col. 2; in: J. Chr. Robertson, Materials for history of archbishop Thomas Becket, 5, London 1881 (rer. Brit. med. aevi script., 67), S. 114, 14.

[1] Im selben Briefe (a. a. O., S. 213 D) heißt es: „. . . amicitiae illius necessitudo qua nos usque in hunc diem absque intermissione devinxit mutuae caritatis affectio, a primis ineuntis adolescentiae annis usque ad omnium sortis nostrae vel conditionis invidiam. Nunc vero aut locorum distantia aut dignitatum inaequalitas affectionis pristinae titulum aliquatenus obscurare videbitur . . .“

[2] Buß F. J., Der heilige Thomas, Erzbischof von Canterbury, Mainz 1856, S. 158; J. Cr. Robertson, Becket, archbishop of Canterbury, London 1859, S. 19. „Puerum eum pater in religiosa domo canonicorum Meritonae . . aliquamdiu nutriendum commendaverat. . . . Annis igitur infantiae, pueritiae et pubertatis . . domi paternae et in scholis urbis decursis, Thomas adolescens factus studuit Parisius“ Wilh. Fitzsteph., Vita s. Thom. Materials for the History of Thomas Becket, ed. J. Cr. Robertson, 3, London 1877 (rer. Brit. med. aevi script. 67), S. 14; Botho, Chron. Brunsvic., hier, S. 261, n. IV; Wilh. v. Canterbury, Vita s. Thom., ebenda Bd. 1, S. 3; Rog. v. Pontigny, Vita s. Thom., Bd. 4, S. 8.

[3] Wilhelm von Canterbury, a. a. O., S. 3, 4; Roger von Pontigny, a. a. O.

[4] „In curia illa archiepiscopali magni et adprime literati clerici erant“ Fitzsteph., a. a. O., S. 16; Wilhelm v. Cant., a. a. O., S. 4.

[5] S. noch den angeg. Brief von ihm, Recueil, 16, 214 D: „. . . matris meae Cantuariensis ecclesiae . . .“

[6] Joh. Sarisber., Polycraticus l. 8. c. 7, ed. J. A. Giles, Migne, Patrolog. lat. 199, col. 735 D; „. . . apprime eruditus . . .“, „vir magnae literaturae

wahrscheinlich auf den Schulen in Frankreich geholt und hier mochte es gewesen sein, daß er den jungen Thomas Becket kennen gelernt hat.[1] Er sagt ja, daß sie beide „a primis ineuntis adolescentiae annis" Freunde geworden seien und Becket nach dem Biographen „adolescens factus studuit Parisiis". Oder führte sie erst der Hof des Erzbischofs Theobald zusammen? Dieser Annahme dürften die eben angeführten Ausdrücke keine besonderen Schwierigkeiten bereiten; denn da die „adolescentia" bis zum 30. Lebensjahre angenommen wurde, so war Thomas Becket, als er Kleriker des Erzbischofs von Canterbury wurde, noch „adolescens", „in primis ineuntis adolescentiae annis".[2] Vorderhand scheint mir sogar diese Annahme mehr Wahrscheinlichkeit zu haben. Sie wird durch den Zusammenhang der angeführten Stelle im Briefe des nachmaligen Bischofs von Poitiers nahe gelegt. Es ist nämlich sofort die Rede von den Anfeindungen, die Becket zu erdulden hatte; dies begann aber gerade am erzbischöflichen Hofe, wo ihn Roger von Pont l'Évêque mit bitterem Neide verfolgte. Hier war vielleicht auch unser Isaak, und die drei, gleichgesinnt, schlossen sich zusammen zu einem Freundschaftsbund. Später, als Isaak England bereits verlassen hatte, trat Johannes von Salisbury ein.[3]

Die „Histoire litéraire" fährt in Isaaks Lebensbeschreibung fort: „Er widmete sich in England dem Ordensleben in einem Kloster des Ordens von Cîteaux. Nachdem er sich in diesem Hause hinreichend bewährt hatte, wurde er von seinen Obern ausgeschickt, eine andere Niederlassung des Ordens zu gründen, auf einer Insel, deren Lage ebenso unbekannt ist wie ihr Name. Von da kam

et eloquentiae" Robert de Thorigny, chronica, Monum. Germ. hist., script., 6, S. 512 (41), 532 (29); Recueil des Hist. des Gaules, 13, S. 307 B, 325 D.

[1] Tanner Th., Bibliotheca Britannico-Hibernica, Londini 1748, S. 94: „Belmeis Johannes, gente Anglus, iuvenis eruditus celeberrimas Angliae, Galliae et Italiae academias invisit . . .," S. 432 f. Chevaliers Zitat daraus S. 447 für Isaak von Stella ist irrtümlich.

[2] Zum Begriff „adolescentia" sagt z. B. Isidor., Orig., bei: Thesaurus linguae Latinae, 1, Leipzig 1892, col. 797: „Gradus aetatis sex sunt: ‚infantia, pueritia, adolescentia, iuventus' . . ."; vgl. Du Cange, Glossar. med. et infin. latinit., ed. Henschel, 1, Paris 1840, col. 88 a.

[3] Johann trat ungefähr 1147 in den Dienst des Erzbischofs Theobald, Schaarschmidt, a. a. O., S. 27. Johann de Bellemains wurde Thesaurar der Kirche von York 1154, Tanner, a. a. O., S. 432 Note. Siehe auch dessen oft genannten Brief an Thomas, Recueil, 16, 215 D: „. . . communis amici nostri, magistri Joannis Saresberiensis . . ."

er nach Frankreich, im Jahre 1147 und wurde Abt von Stella in der Diözese Poitiers." Also in England soll Isaak in den Zisterzienser-Orden eingetreten sein; zum Beweise dessen beruft sich die „Histoire litéraire" auf den Artikel der „Gallia christiana" über die Abtei Stella.[1] Dort steht nun folgender Satz: „Cum esset monachus Asterciensis, factus est abbas Stellae." Wäre der Schluß richtig, den die „Histoire litéraire" aus dieser Angabe macht, müßte „Asterciensis" der Name des Klosters in England sein, worin er eintrat. Nun aber hat hier ein Kloster dieses Namens nach Dr. L. Janauscheks „Origines Cistercienses" nicht existiert. Derselbe gelehrte Forscher († 23. Juli 1898) hatte die Güte, mir auf meine briefliche Anfrage folgendes zu antworten am 8. Oktob. 1897: „Da ich mich nicht erinnern kann, jemals von einem Kloster ‚Asterciensis' etwas gehört zu haben, so kann jenes ‚Ast.' ein Druckfehler statt ‚Cisterciensis' sein. . . . Sicher ist anzunehmen, daß ‚Ast.' nicht unserem Orden angehörte und damals die Wahl eines Zisterzienser-Abtes aus einem anderen Orden nicht denkbar war. Das bestimmt mich um so mehr, an einen Druckfehler zu glauben!" Diese Vermutung Janauscheks, daß es sich um einen Druckfehler (Lesefehler!) handelt, bestätigt sich. Die Herausgeber der „Gallia christiana" wußten nämlich mit dem „Asterciensis" nichts anzufangen, und unter den „Errata in tomo secundo" im 3. Bande, Paris 1725,[2] kann man die Korrektur lesen: „Asterciensis, forte: Cisterciensis". Ebenso ist es richtig, daß damals, in den ersten Zeiten des Ordens, aus keinem anderen Orden die Äbte genommen werden durften.[3] Das Wort „Asterciensis" kann also auch nicht ein Kloster eines anderen bezeichnen. Das Adjektiv „Cisterciensis" hinter „monachus" bezeichnet weiters aber nicht bloß einen Mönch aus dem Zisterzienser-Orden,

[1] A. a. O., col. 1353 A.

[2] Am Anfang des Bandes, hinter den „Animadversiones in tom. II." Die zweite Ausgabe, Paris 1873, hat diese Korrektur als Randglosse zum Text nachgedruckt. Ein Fehler ist leicht möglich, man beachte nur, daß die Silbe „Ci", ungenau geschrieben, leicht als „A" gelesen werden kann.

[3] Die von dem 3. Abt von Cîteaux verfaßte und vom Papste Kalixtus II., 1119, approbierte Grund-Satzung des Ordens, die „carta charitatis" verordnete: „Personam vero de alio ordine nulla de nostris ecclesiis sibi eligat in abbatem, sicut nec nostrarum aliquam licet in aliis monasteriis quae non sunt de ordine nostro dari" Guignard Ph., Les monuments primitifs de la règle Cistercienne, Dijon 1878, S. 83; Paris Jul., Nomasticon Cisterciense, Paris 1664, nov. ed. H. Séjalon, Solesmes 1892, c. 4, fin.

sondern — und zwar hauptsächlich und in erster Linie — einen Mönch aus dem Kloster Cîteaux, der Wiege des Ordens; im 12. Jahrhundert war „monachus Cisterciensis" nicht ein „Zisterzienser-Mönch", sondern ein „Mönch von Cîteaux". Dieser Sprachgebrauch ergibt sich aus den ersten literarischen, offiziellen Erzeugnissen des Ordens [1] und anderen. In diesem Sinne muß daher auch der Ausdruck in der „Gallia christiana" verstanden werden. Isaak trat nicht in England in den Zisterzienser-Orden, sondern in Frankreich, in Cîteaux selbst. Er hatte also sein Heimatland verlassen. Was bewog ihn dazu? Wann geschah dies? War es der Wissensdurst, den er in den berühmten Schulen Frankreichs stillen wollte? Das wäre gar nicht auffällig; so mancher der Söhne Albions zog dahin, so mancher Landsmann lehrte dort mit großem Ruhme. Waren es äußere Umstände? Vertrieben ihn die unerfreulichen politischen Verhältnisse in England unter König Stephan. Seit 1139 wütete da ein arger Bürgerkrieg.[2] Daß Isaak nicht

[1] Abt Stephan von Cîteaux legte dem Statut, der „carta charitatis", als er sie dem Papste zur Approbation einsandte, einen Bericht über seinen Orden bei: „Super exordium Cisterciensis coenobii," Guignard, a. a. O., Einleitung S. XXVII ff., 61; es heißt darin „nos Cistercienses primi huius ecclesiae fundatores . . ."; „exordium Cisterciensis coenobii"; „de egressu Cisterciensium monachorum de Molismo", ebenda S. 62, 74; vgl. „. . . Robertus Molismensis ecclesiae . . . abbas . . .", „. . . Roberto Molismensi abbati . . .", „. . . Molismenses . . .", „. . . . Molismenses monachi . . .", „Molismensium fratrum . . .", S. 61, 62, 64, 65; „. . . Molismensium atque Cisterciensium", S. 64, 65, 66; „. . . Cisterciensis ecclesia . . .", S. 67: „instituta monachorum Cisterciensium . . ."; „. . . abbatiae Cistersienses", „. . . Cisterciense coenobium . . .", „domum Cisterciensem . . .", „. . . capitulum Cisterciense . . .", „. . . abbas Cisterciensis . . .", „. . . abbates et monachi Cistercienses", „. . . ipsi quam monachi Cistercienses . . .", „. . . abbas ille et monachi Cistercienses . . .", cart. char. S. 2 (bis), 81 (bis), 82 (ter), 83 (bis), 84 (ter); „. . . Cisterciensem ecclesiam . . .", „. . . Cisterciensem locum . . .", „. . . Cisterciensis conventus . . .", „nulli abbatum praeter Cisterciensem", „. . . in domo Cisterciensi . . . monachi Cistercienses . . .", „. . . in monasterio vel grangiis Cisterciensibus . . .", consuetudines S. 245, 246, 254, 260, 262, 269 (bis), 270 (ter), 271 (bis); Gaufrid, vita s. Bernardi, bei Manrique A., Annal. Cisterc., 1, Lugdnui 1642, S. 261a: „Dominus abbas Raynardus Cisterciensis"; vita b. Steph. Obazin abb., ebenda S. 261b: „Eo tempore Cistersiensibus praeerat abbas nomine Raynardus . . ."; „. . . abbatis Stephani Cistersiensis" Bibliothek v. Cîteaux, Mabillon J.-Martène Edm., Annales ord. s. Benedicti, 6, Lutetiae Paris. 1739, S. 129, n. 129; „. . . . . . abbas Cisterciensis . . ." im Prolog der Regel des Templer-Ordens, ebenda S. 159, 28 (Hardouin, Acta concil. 6, 2, Parisiis 1714, col. 1133); S. 179; „. . . Cisterciensi archimandritae . . .", Ordericus Vital., Histor. eccles., Migne, Patrolog. lat. 188, col. 641 B.

[2] Lingard J., Geschichte von England, 2, deutsche Übersetzung von

freiwillig den heimatlichen Boden verließ, darauf würde ein Ausdruck in seinem Traktat über den Meßkanon an den Bischof von Poitiers deuten: „Hätte ich hier, wo ich in Verbannung lebe, niemals mehr Engländer gesehen.“[1] Aber der Ausdruck „exsulo“ hat nicht immer diesen Sinn, nämlich „in der Verbannung sein“, sondern bezeichnet auch „fern vom heimatlichen Boden, in der Fremde leben“[2] und so muß wohl der Ausdruck in der angezogenen Stelle genommen werden: „Ich lebe hier fern von England in der Fremde. Was gehen die Engländer mich weiter an!“ Damals als Isaak diesen Satz schrieb, war er ja mehr als zwanzig Jahre von England weg. Also nicht genötigt, nicht strafweise verließ Isaak das Vaterland, mochten immerhin die Unordnungen, die da eingerissen waren, ihn dazu bewogen haben, und ging nach Frankreich. Es war ungefähr 1145, wenn an der früher aufgestellten Chronologie festgehalten werden soll. Er setzte sich zu den Füßen der berühmtesten Lehrer in Paris.[3] Aber obwohl er sich eine

---

C. A. v. Salis, Frankfurt a. M. 1827, S. 211—34; S. Joh. Saresber., Entheticus, ed. Chr. Petersen, Hamburgi 1843, vv. 147—50, 1301—1354; Polycratius, l. 6, c. 18, ed. cit., col. 614 f.

[1] „Utinam aut Anglus non fuissem aut ubi exsulo, Anglos numquam vidissem“ Tissier, S. 107 b, Migne 1896 B.

[2] Vgl. Du Cange, Glossar. med. et infim. latinit., ed. Henschel, 3, Paris 1844, s. h. v.; s. Bernardus, epist. 144, Mabillon J., oper. s. Bern., 1, Paris 1719, S. 149; besonders aber: Joh. Sarisber., epist. 85, ed. cit., col. 71.

[3] Der Sermo 48 (nach Migne) würde uns für die Biographie Isaaks genaue Nachrichten liefern, wenn seine Echtheit über alle Zweifel erhaben wäre (wovon später die Rede sein wird). Der Verfasser redet von seinen Studien und seinen Lehrern folgendermaßen (ebend. 1853 D): „Emerserunt olim quidam, quorum nomina taceo, spectabilis ingenii homines et exercitationis mirae, qui Scripturas sanctas non quidem ut haeretici pervertentes sed earum legitimum sensum ad manum minus habentes ad sua studia elegantissime accomodarunt et de authenticis Literis non sine multorum admiratione et plurima morum aedificatione suavissime . . . nugati sunt; nihil autem contra fidem et veritatem, omnia ad utilitatem et honestatem vitae et morum mirabili novitate . . . attraxerunt et (quod mirabile dictu est) inopia sensus sensatissimi facti sunt. Hos ergo secuti sumus, quia eos sequebatur mundus; omnis mundus abibat post eos et aestimatione hominum nunquam sic locuti sunt homines. Qui sic non loquebatur irridebatur, contemnebatur, deserebatur. Ne igitur aut invidia obloqui aut inopia ingenii non sic loqui putaremur, animum appulimus et, ut scitis, non omnibus in huiusmodi inferiores fuimus; neque enim mihi cornea fibra est, ait poeta. Verum nunc dicimus quod ab initio conceperamus. sed ne, ut diximus, aut invidiae aut inscitiae notaremur, utentes tempore nunc usque suppressimus.“ Meiner Ansicht ist hier die Rede nicht bloß von einer Anlehnung an die bestimmte theologische Richtung, von der

tüchtige Wissenschaft erworben hatte, verlangte er nicht, auf einer Lehrkanzel Ruhm zu erwerben, oder in der Kirche ein hervorragendes Amt zu erlangen, sondern es zog ihn ein anderes Ideal — das Kloster, wo er geschützt vor den Gefahren der Welt, in der Einsamkeit ganz der Kontemplation leben könnte.[1] Das versprach ihm der Zisterzienserorden zu bieten; so trat er in Cîteaux ein. Was ihn bewog, gerade dieses Kloster zu wählen, wir wissen es nicht, vielleicht das Andenken Stephans († 1134), des dritten Abtes von Cîteaux, der gleich ihm aus England stammte.[2]

Doch nicht lange sollte Isaak die stille Ruhe des Klosters genießen. Der Abt Bernhard von Stella (einige

---

diese nachahmende, auch in den Klöstern geübten und beliebten Predigtweise, sondern auch von einer wirklichen Schülerschaft des Verfassers. Die Stelle scheint mir übrigens die früher aufgestellte Chronologie zu bestätigen, indem sie zeigt, daß der Verfasser damals, als er in die Schule sich setzte, nicht mehr jugendlich, sondern bereits gereiften Geistes war. Die der angeführten folgende Stelle ist zur Zeitbestimmung kaum zu brauchen, weil sie zum Erweise des Hauptgedankens: „Instabunt tempora periculosa . . .“ (Migne 1854 A) dienend, danach stilisiert ist: „Huius simile eademque ferme tempestate cuiusdam novae militiae obortum est monstrum novum, cuius, ut lepide ait quidam, ordo de quinto Evangelio est, ut lanceis ac fustibus incredulos cogat ad fidem et eos qui Christi nomen non habent, licenter expoliet ac religiose trucidet: si qui autem de eo in depopulatione talium ceciderint, Christi martyres nuncupent . . .“ Tissier 69 a, Migne 1954 C. Es ist offenbar der Templerorden gemeint. Bernhard von Clairvaux schrieb einen Traktat über ihn, „de laude novae militiae“ (s. Vacandard E., Vie de saint Bernard, 1, Paris 1895, S. 230 ff.), Mabillon, Bern. op. 2, Paris 1719, S. 550 ff. Der Orden entstand ungefähr 1119; auf dem Konzil von Troyes, Jänner 1128, erhielt derselbe die kirchliche Bestätigung und seine erste Regel. Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte, 5, S. 401.

[1] Serm. 2 in dominicam 4. p. Epiphan., Tiss. 20 b, Migne 1737 B: „O Domine, elongans fugi et fugiens elongavi . . . olim desiderabundus fugae et sitiens solitudinis . . .“; Serm. 1 in domin. 2. Quadrag., Tissier 46 a, Migne 1799 C: „Praeventus enim gratis a gratia Dei, non solum a peccatis et omni occasione peccandi . . . secessi . . . in eam intendere, quae sani desiderii est, id est in contemplatione tranquillae sophiae. . . . O Domine . . . qui rationem meam ab ignorantiae daemone solvisti et voluntatem a concupiscentiae peste eruisti . . .“ Tissier 46 b, Migne 1800 B; „. . . olim de domo et cognatione carnali egressi . . .“ Serm. 1 in Sexagesim., Migne 1750 A, Tissier 25 b.

[2] Exord. Cist. coenob., Guignard, S. 78; Orderic. Vital., a. a. O., 641 B; Exord. magn., Tissier, Bibliotheca, 1, Bonofonte 1660, S. 36; Dalgairns J. B., Der hl. Stephan Harding, deutsche Übersetzung, Mainz 1865; Gallia christ., 4, Paris 1728, col. 984. Acta Sanctor. April., 2, ed. J. Carnaudet, Parisiis & Romae 1866, S. 497 (aus Exord. magn.); Wright Th., Biographia Brit. literar., Angl. Norm. period, London 1896, S. 84 ff.

Wegstunden von Poitiers, bei Chauvigny, an der Vienne) schloß seine Abtei an den Zisterzienserorden an und unterwarf sich dem Abte von Pontigny; am 27. Juli 1145 zogen die ersten Zisterzienser ein.[1] Nach Bernhards Abgang drückte der Orden unserem Isaak den Abtstab in die Hand, ungefähr 1147.[2] Aus den wenigen Nachrichten, die wir über seine Verwaltung haben,[3] geht hervor, daß er sich diesbezüglich nichts vergab, sondern seine Pflichten in sorgsamer, kluger und energischer Weise wahrnahm. Die Mönche von Stella verehrten ihn sehr; er verstand es, ihnen bei der Kollation, einer Art Konferenz in der Tagesordnung, nicht bloß aszetische Belehrung, sondern auch wissenschaftlichen Genuß zu bieten.[4] Im Jahre 1163 kam

[1] Gallia christ., 4, col. 842; Gall. christ. nov., 2, 1352, Instr. 63 eccl. Pict. col. 378; Janauschek, a. a. O., Nr. 210, S. 85. Die Abtei lag einsam im Walde noch im 18. Jahrh., Beauvier, Recueil hist., chronolog. et topograph. des archevechez, evêchez, abbayes et prieurez en France, 1, Paris 1726, S. 178.

[2] Gall. christ. nov., col. 1353 A: „cum esset monachus Asterciensis (? Cisterciensis) factus est abbas Stellae." Die Bulle, worin Eugen III. neuerdings die Vereinigung der Abtei Stella mit dem Zisterzienserorden bestätigte, trägt das Datum: „Cabilonae 5. cal. Nov." (ebend.). Zu dieser Zeit, 28. Okt., im Jahre 1147, weilte Eugen III. in Châlons-sur-Marne (Catalauni); Cabilona ist Châlons-sur-Saone, siehe Jaffé Ph., Regesta pontif. Roman., 2², Lipsiae 1888, S. 49; Recueil des Hist., 12, Paris 1877, S. 277 Not. b.

[3] Gallia christ., 1ª ed., a. a. O.; Oudin, a. a. O.; ep. ad Ioann. ep. Pictav., Tissier, 106 b, Migne, 1896; Gall. christ. nov., 2, 1180 B. Nach Oudin war der Streit mit Petrus Eliae vor dem Bischof von Poitiers, Gilbert de la Porrée, im Jahre 1152 (Gall. christ. nov., 2, 1361 B). Zur Veranlassung des Streites s. das zit. Dokument 63 eccl. Pict., Gall. christ. nov., col. 378 C, 1ª ed. 842 b (die Jahreszahl 1124 ist nach den darin folg. Angaben höchst verdächtig). Petrus Eliae war Lehrer der Rhetorik in Paris, Joh. Saresb., Metalog. l. 2 c. 10, Migne, Patrolog. lat. 199 col. 868 B, Brief an den Archidiakon von Poitiers, Richard von Ilchester, 1166, Brial, Recueil des Histor. des Gaul., 16 S. 525 A, Migne, Patrolog. a. a. O. 159 A, Robertson, Materials for the Hist. of Thom. Beck., 5, London 1881, S. 348; Hist. lit. de la France, ed. cit., 12, S. 486 f.; Schaarschmidt, a. a. O., S. 12, 78. Er unterschreibt 1159 in einer Schenkungsurkunde des Bischofs Bernhard von Saintes und des Domkapitels als Canonicus, Gall. christ. nov., 2, instr. 4 eccl. Sant. col. 460. Briand C., Hist. de l'eglise Santone et Aunisienne depuis son origine jusqu'à nos jours, 1, Rochelle 1843, S. 507.

[4] Isaak sagt selbst: „. . in congregatione quoque fratrum nonnihil reputati, ut vere aliquid esse possimus. . . ." Serm. 1 in Quinquages., Tissier 37 b; Migne 1778 B. Siehe auch die Einleitung zu seinen Schriften „de anima" und „de officio Missae". Und in dem früher bezeichneten Sermo 48 referiert der Verfasser das Urteil der Zuhörer über ihn „. . et qui subtiliter solebamus aut invenire prorsus nova aut eleganter innovare

sein Freund, Johann de Bellemains, in die Nähe, er wurde Bischof von Poitiers.[1] Thomas Becket hatte das Glück noch höher gehoben, zum Primas von England. Aber schon begann der Knoten in dem Trauerspiele sich zu schürzen. Isaak nahm dies mit der Teilnahme des Freundes wahr, und er und der Bischof von Poitiers wollten dem Primas die allerdings sicherste Hilfe verschaffen, indem sie ihm in Pontigny und Clairvaix dem Gebete empfahlen, daß der Allmächtige dessen Sache zum Guten lenke. Johann de Bellemains berichtet dies dem Erzbischofe, um ihn zu trösten und zu stärken, im Briefe vom 22. Juni 1164.[2] Isaak erlebte nicht mehr den grausamen, aber heldenhaften Tod seines Freundes Thomas Becket; er starb, wie Oudin sicher zu wissen behauptet, 1169 oder auch etwas früher. Nach der Gallia christiana erscheint in den Dokumenten der Abtei Stella schon vor 1169 ein anderer Abt, Valisius.[3]

Was ist nun aber mit der Geschichte von der Klostergründung seitens Isaaks auf einer Insel, von der man weder die Lage noch den Namen kennt, wie die „Histoire littéraire" sagt? Diese Verlegenheit der gelehrten Benediktiner von St. Maur haben eine Reihe von Stellen in den Sermones veranlaßt, worin der Verfasser fortwährend von einer Insel redet, worauf er sich mit den Zuhörern befindet, ohne

vetera .... quomodo, inquiunt vestrum nonnulli, demersus est homo iste; quomodo obscuratum est aurum intelligentiae suae, mutatus est color optimus eloquentiae suae? Qui solebat mirabiliter mira dicere, singulariter inaudita excogitare, obscura luculenter diffinire, involuta distincte dividere, divisa patenter exemplis declarare ... et ut scitis non omnibus in huiusmodi inferiores fuimus, neque enim mihi cornea fibra est, ait poeta" Serm. 3 in Nativ. s. Joh. Bapt., Tissier 68 b, Migne, col. 1853 B f. „Non deerit forsan familior collatio, ubi vobiscum poterimus altius aliquid ac subtilius perscrutari" (ebend. Migne 1355 D). S. Jakob v. Vitry, Hist. or. et occid., bei E. Vacandard, Vie de Saint Bernard, 1, S. 58 Not. 2; op. s. Bern. cit., De diversis, sermo 17, N. 3, col. 1124, cum not. Mabil.

[1] Radulph de Diceto, Imag. hist., Recueil des Histor., 13, Paris 1869, S. 186 B; Rob. de Thorigny, App. ad Sigebert., ann. 1162, S. 307 D. Über Joh. s. noch Chevalier U., a. a. O., col. 1166.

[2] Siehe ob. S. 3, Not. 5. Johann de Bellemains reiste im Sept. 1163 nach Pontigny, so teilt es Thomas Becket mit, Robertson, Materials, 5, S. 57. Ging Isaak mit ihm? Man sollte es nach der Stelle aus dem Briefe vom 22. Juni 1164 meinen. Vgl. Robertson, Becket, S. 150, 162.

[3] Gall. christ. nov., a. a. O., col. 1353: „Valisius memoratur abbas ante annum 1169 in tabulis domesticis." Die „Gallia christ. nova" scheint sich also besser informiert zu haben; die 1. Ausgabe erwähnt diesen Valisius gar nicht, col. 843 a. Das angegebene Todesjahr wird allgemein von den Neueren angenommen, so z. B. von Wulf, a. a. O.; Hauréau; Streber im Kirch.-Lex.; Hurter.

dieselbe näher zu bezeichnen, mit Ausnahme, daß er sagt, sie liege im Ozean. Auch dem gelehrten Patrologen des Zisterzienserordens, Bernhard Tissier, Prior von Bonnefontaine († 1670), ging es nicht besser. Sie konnten die Insel nicht finden. Ihre Mutmaßungen beziehen sich also auf die Lage derselben, wie auf die Zeit, wann Isaak dort ein neues Kloster gegründet hat. Während Tissier meint,[1] die Insel könne nicht zu England gehört haben, ja daran denkt, daß vielleicht die Abtei Stella einmal auf einer Insel lag, beruhigte sich die „Histoire litéraire" damit, daß es sich um eine Örtlichkeit in der Nähe von England handeln dürfte, deren Lage und Name man eben nicht mehr kennt. Beide stimmen aber überein, daß die Klostergründung seitens Isaaks auf dieser geheimnisvollen Insel vor seiner äbtlichen Periode in Stella stattgefunden habe, also vor 1147. Sind unsere Kenntnisse von der Sache noch auf demselben Punkte? Wie heißt die Insel, wo liegt sie? Wann gründete Isaak dort ein Kloster? Sie ist in den Sermones[2] dargestellt als eine

---

[1] Praefatio de Auctore, 6. Bd. der Bibl. patr. Cisterc.: „Porro in pluribus 'sermonibus' indicat coenobium suum in insula esse constitutum: unde consequens est, aut Stellense coenobium olim in insula fuisse situm, aut ipsum alicui alteri coenobio prius praefuisse. . . . Neque vero per insulam illam Anglia potest intelligi; neque enim in Anglia, sed in Gallia degebat. Et ait se exsulem esse in insula illa et ab omnibus hominibus remotum. At non fuisset exsul in Anglia; nemo enim exsulat in patria, nec in Anglia remotus fuisset ab hominibus."

[2] Die hergehörigen Stellen sind, sinngemäß geordnet, folgende:

Nr. 1. „Eapropter, dilectissimi, et vos in hanc semotam, aridam ac squalentem induximus solitudinem . . . in hanc, inquam, solitudinem ut in mari longe iacentem cum orbe terrarum nihil fere commune habentem, quatenus ab omni saeculari et fere humano solatio destituti, prorsus sileatis a mundo, quibus praeter modicam hanc insulam omnium terrarum ultimam iam nusquam est mundus. O Domine, elongans fugi et fugiens elongavi, ita ut ulterius quo fugiam ac elongem, omnino nesciam, tu scis. Olim desiderabundus fugae et sitiens solitudinis, in hanc demum appuli eremum, vastam adeo ac semotam, quo mihi ex quasi coniuratis ad hanc expeditionem nonnulli defecerunt, paucissimi secuti sunt, quibus etiam est horror ipse horror solitudinis, quod et mihi, fateor, quandoque non deest. Superaccrevit etiam, Domine, super solitudinem solitudo, silentium super silentium. Nam ut tibi soli disertiores et assuetiores simus, a nobis invicem silere cogimur. Sed et nostra, dilectissimi, plurimum interest, cum gratiarum actione et laude attendere misericordiam Dei, super quam speravimus, factam super nos, quae nobis sua dignatione hoc exsilium nostrum sic temperavit, ut orare, meditari, legere liberum sit; laborare autem necessarium, ut non desit quod tribuamus necessitatem patienti, corpori videlicet adhuc animali. In sudore etenim vultus nostri potius, quam mercenariorum sive boum, debemus pane nostro vesci. Itaque, fratres

Insel im Ozean, in einiger Entfernung vom Festland, auf der anderen Seite ist nur das weite Meer; sie ist nicht

concaptivi mei et confugitivi mei. . . ." Serm. 2 in domin. 4 post Epiphan., Tissier 20b, Migne 1737.

Nr. 2. „Edocti enim a libris sanctis sanctae solitudinis virtutem, quietis fructum, paupertatis gratiam, non solum ut olim de domo et cognatione carnali egressi, quinimmo plurium sanctorum fratrum ac domus spiritualis patris quasi obliti, sicut caeterae plenitudinis, sic numerosae codicum varietatis et totius orbis ac generis fere humani iacturam facientes, in hanc semotam et inclusam Oceano insulam nudi ac naufragi nudam nudi Christi crucem amplexi pauci evasimus. . . ." Serm. 1 in Sexages., Tissier S. 25b f., Migne 1749 f.

Nr. 3. „Ideo enim in hanc insulam omnium terrarum ultimam, post quam, ut ait propheta, non est alia, modicam et in mari magno occultatam descendimus . . . a communi orbe declinavimus . . . qui in mundo aliquid videbamur, in congregatione quoque fratrum nonnihil reputati, ut vere aliquid esse possimus, ecce ad nihilum redacti sumus. . . ." Serm. 1 in Quinquas., Tissier S. 37a f., Migne 1778[AB].

Nr. 4. „Praeventus enim gratis a gratia Dei non solum a peccatis et omni occasione peccandi, verum etiam, ut cernere est, ab omni ferme hominum societate ac mundo communi in hanc abditam aridamque eremum contrito corde secessi, quatenus praeteritas delectationes, vanas frivolasque curiositates, praesentibus in me ariditatibus inediis et desolationibus puniam ac de cetero subducta materia et occasione similium facilius et liberius quae retro sunt obliviscens in anteriora me extendam. Attamen . . . facultas adimplendi bonum quod bene volo, quod desidero, quod proposui, ob quod fugi et elongavi me ab hominibus, tanta difficultate premitur, ut nec . . . (*näml.* anima, s. 1799[B]), quae sana esse videbatur, possit esse quieta vel secura, nec in eam intendere, quae sani desiderii est, id est contemplatione [em?] tranquillae sophiae" Serm. 1 in dom. 2 Quadrag., Tissier 46b, Migne 1799[D].

Nr. 5. „. . . qui hodie in extremo terrae angulo et mari circumfuso latitans . . . solum ipsum [*näml.* Deum] desidero. . . ." Serm. 3 in dom. Quinquages., Tissier 41a, Migne 1787[B].

Nr. 6. „En prae oculis mare est; navicula, ut cernitis, fratres, iactatur fluctibus. . . . Credite mihi, fratres, ut comparemus mare hoc mundo huic, mihi non videntur periculosius esse in mari quos cernitis, quam omnes homines in mundo vel in carne" Serm. 3 in domin. 4 post Epiphan., Tissier 21a, Migne 1738[A].

Nr. 7. „Itaque . . . vigilandum est nobis, fratres mei, eoque attentius, quo remotiorem eremum elegimus, ne umquam interioris nostri hominis, cui exterior tamquam mare est, navicula verbum Dei dormiat. . . ." Serm. 2 in domin. 4 post Epiphan., Tissier 20a, Migne 1735[D].

Nr. 8. „Ego tanc disciplinam professionis vestrae et abditam eremum non immerito crucem dixerim, ubi sicut vos solitudo separat ab aliis, sic disciplina oboedientiae a vobis ipsis. . . ." Serm. 3 post domin. 4 Epiphan., Tissier 21b, Migne 1739[B].

Nr. 9. „. . . quotiescunque tentatio vos apprehendat . . taedii etiam remotae solitudinis . . .," ebenda, Tissier 22a, Migne 1740[B].

Nr. 10. „. . . squaleat solitudo. . . ." Serm. 5 in fest. Omn. Sanctor., Tissier 8b, Migne 1708[D].

Nr. 11. „. . . qui pauci propter arduioris propositi disciplinam in

groß, ziemlich unbewohnt, nicht fruchtbar, sondern dürr. Dorthin kam der Verfasser der Sermones mit wenigen Genossen; es waren Benediktiner, die in der Einsamkeit sein, über die Regel hinaus das Beispiel der Altväter nachahmen wollten.[1] Konnten sie die Schwierigkeiten des Terrains

hanc abditam solitudinem et remotam ab orbe communi insulam evasimus" Serm. 2 in domin. 1 Quadrag., Tissier 43b, Migne 1893 B.

Nr. 12. „Leviathan nobis suscitavimus, a quo passi sumus insidias, novi eremitae, solitarii fore sperantes et quiete securi. . . ." Serm. 3 in dom. 1 Quadrag., Tissier S. 44a, Migne 1793 D.

Nr. 13. „Nos vero benignum Iesum . . . postulemus . . ut . . valeamus cum illo semper hic esse et cum illo colligere, donec ab ipso ad ipsum tandem colligamus atque ad patres nostros, quorum regulas et instituta sequentes profecto ab eis filii agnoscemur" Serm. 2 in domin. 3. Quadragesim., Tissier 56b, Migne 1824 A.

Nr. 14. „. . . sancti patres, quorum ardua et arcta nos . . . ausi sumus attentare vestigia. . . ." Serm. 2 in domin. 4 post Epiphan., Tissier 20b, Migne 1736 D.

Nr. 15. „Loquamur ergo quibus dispensatio credita est, in lingua non nostra sed Domini, et notum faciamus huius rei finem, ut sciatis quid vobis deest" Serm. 3 in fest. Omn. Sanctor., Tissier 5a, Migne 1699 D.

[1] Der Verfasser der Sermones setzt voraus, daß seine Genossen nach der Regel des hl. Benedikt leben, welche er denn anführt: „. . . qui nihil habemus, quibus omne opus peculiare terribiliter interdicitur. . ." Serm. 3 in fest. Omn. Sanctor., Tissier 5a, Migne 1699 C, vgl. regula s. Benedicti abbatis, bei Guignard, a. a. O., c. 33, 34, 55, S. 31 f., 45; ed. Ed. Woelfflin, Lipsiae 1895, S. 38, 54: „. . . propter opus peculiare, ne inveniatur. Et si cui inventum fuerit quod ab abbate non acceperit, gravissimae disciplinae subiaceat. Et ut hoc vitium peculiaris radicitus amputetur . . ."; „. . ubi sicut vos solitudo separat ab aliis, sic disciplina oboedientiae a vobis ipsis, quibus nihil quod libet, licet; quibus nec substantiae, nec corporis proprietas, nec operis, nec quietis libertas" Serm. 3 in domin. 4 post Epiphan., Tissier 21b, Migne 1739 B, Serm. 3 in fest. Omn. Sanct., Tissier 5a, Migne 1700 C, vgl. reg. cit. c. 1, 5, 33, Guignard, a. a. O., S. 6, 12, 31, Woelfflin S. 8, 15, 38: „. . ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluntatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio . . .", „ne quis praesumat . . aliquid habere proprium, nullam omnino rem . . . nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate . ."; „haec est via transmigrationis, quam ‚non tepide, non trepide, non tarde', sed ‚dilatato corde' cum zelo et fervore, ‚inenarrabili dulcedine percurras . . .", vgl. regula c. 5, de oboedientia, Guign. S. 12, W. S. 15, Z. 26; prolog. fin., G. S. 5, W. S. 4, Z. 99 f.; „. . . . . . vos obmutuistis et humiliati estis et propter taciturnitatis gravitatem et silentii bonum, quod est cultus iustitiae, siletis etiam a bonis," Serm. 3 in fest. Omn. Sanctor., Tissier 5a, Migne 1699 D, vgl. regula c. 6, de taciturnitate, Guign. S. 12, Woelff. S. 16; reg. c. 1 de generibus monach., G. S. 6, W. 8: „Primum (*näml.* genus) coenobitarum. . . . Deinde secundum genus est anachoretarum, id est heremitarum, horum qui non conversionis fervore novitio sed monasterii probatione diuturna didicerint contra diabolum multorum solatio iam docti pugnare et bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi, securi iam sine consolatione alterius sola manu

überwinden, so wollten sie eine dauernde klösterliche Niederlassung gründen. Die Situation war nicht gerade freundlich; daher gingen einige wieder zurück. Sie, die da auf diese unwirtsume Insel im Ozean zogen, waren aber nicht alle einfache Mönche, sondern sie sind in den Klöstern, welche sie verließen, höher gestellt, Äbte gewesen. Der Verfasser der Sermones ist der Anführer, der bestellte Vorsteher der kleinen Einsiedlerschar; vor ihr sind diese Sermones gehalten worden. Daraus folgt aber, daß man an Stella, wie Tissier meint, nicht denken kann, wie es auch unmöglich ist, die angeführten Sätze als Allegorie zu erklären, auf das Verhältnis eines Klosters zur umgebenden Welt. Wie ist aber Isaak, dessen Qualität als Abt von Stella feststeht, auf die Insel im Ozean zu bringen? Sind die Sermones, die von Tissier und Migne unter seinem Namen gedruckt sind, vielleicht ihm abzusprechen? Handelt es sich also darin um eine andere Persönlichkeit? In sich aber besteht durchaus keine Schwierigkeit anzunehmen, Isaak habe Stella verlassen und mit den wenigen Genossen die „Expedition“ auf die Insel im Ozean unternommen, um eine Klostergründung zu versuchen. Der Zisterzienserorden war ja sehr fruchtbar; im Jahre 1152, also nach etwas mehr

vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum . . . sufficiunt pugnare;“ c. 73, G. S. 56, W. 69: „Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis . . . nec non et collationes patrum et instituta et vita eorum . . . quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum exempla et instrumenta virtutum? . . .“ — Diesem Streben nach größerer Vollkommenheit entsprang in der Folge der Zisterzienserorden: am Ende des 11. Jahrhunderts suchten Abt Robert mit seinen Genossen Cistercium auf, das nichts mehr als eine wilde, wüste Einöde, „. . ad heremum quae Cistercium dicebatur alacriter tetenderunt,“ heißt es im Exordium Cisterciensis coenobii, Guignard, a. a. O., S. 62. „Heremus“ war dann das Schlagwort im Streite zwischen den Mönchen von Molesme und denen von Cistercium um den Abt Robert, s. das Exordium, ed. cit., S. 64, 66. Dalgairns, a. a. O., S. 35—45. Die Zisterzienser haben nachher mit Vorliebe wüste Einöden zu Neugründungen gewählt, vgl. Vacandard E., a. a. O., 1, S. 62 ff. Daß unsere Einsiedler auf der geheimnisvollen Insel Zisterzienser waren oder sein wollten, wird durch einige Stellen in den Sermones nahegelegt. Im 2. Sermo am Allerheiligenfeste wird die Armut gepriesen und verschiedene Orden genannt, welche sich damals der strengen Armut beflissen, die Kartäuser, Grandimontenser, die Zisterzienser aber nicht, welche ebenso darauf das größte Gewicht legten, instit. monach. Cist., im Exord. Cist. coen., Guignard, S. 71 f. Die Stelle Nr. 1 a. E. in der vorig. Note erinnert an Zisterzienser-Gebräuche, s. die eben zit. instit. ebend. S. 72, consuet., inst. gen. cap. c. 8, Guignard, S. 251.

als einem halben Jahrhundert, umfaßte er 340 Niederlassungen.[1]

Alle diese Fragen und Vermutungen löst und bestätigt ein Brief, der sich befindet in der „Historia Pontiniacensis monasterii", welche der Mauriner Georg Violes († 1669) aus dem Archiv von Pontigny zusammengestellt und hernach Edm. Martène und U. Durand im „Thesaurus novus Anecdotorum" abgedruckt haben,[2] und die Geschichte der Insel Ré in Frankreich. Ich habe benutzt das Werk des Arztes Kemmerer, Histoire de l'île de Ré, in zwei Bänden erschienen in La Rochelle 1668. Es ist eine populäre Darstellung; dieses Buch befriedigt zwar nicht alle Wünsche eines Biographen Isaaks bezüglich der Periode, worum es sich jetzt handelt, aber im großen und ganzen liefert es den Kommentar zu den Sermones Isaaks und auch zu dem erwähnten Brief Eblos von Mauléon an den Abt von Pontigny.[3] Auf den letzteren wies bereits L. Bourgain hin in seinem Buch, La chaire Française au XIIe siècle, Paris 1879, in einer Note zu dem nicht irrtumfreien Artikel über Isaak.[4] Da der dritte Band des „Thesaurus novus Anecdotorum" schon im Jahre 1717 erschien, so wundert man sich, daß die Verfasser der „Histoire litéraire" das Dokument nicht beachtet haben.[5] Wir erfahren daraus, daß Eblo von Mauléon den Äbten Isaak und Johann auf ihr Bitten einen Wald und ein Landstück auf der Insel Ré geschenkt habe; was diese damit machen wollten, ist nicht gesagt; der Brief überträgt diese Schenkung auf die Abtei Pontigny, damit dieselbe eine Zisterzienser-Abtei gründe.[6] Wenn man nun

---

[1] Janauschek, Orig. Cist. 1, Append., specim. chronolog., S. 294.

[2] Im 3. Bd., Paris 1717, col. 1221—1266; Historia Pontiniacensis monasterii ordinis Cisterciensis in dioecesi Autissiodorensi, per chartas et instrumenta eiusdem monasterii. Ex schedis nostri Georgii Violes. Der Brief findet sich col. 1242^{B-E}. S. Janausch., a. a. O., introd. S. XXII.

[3] „Sourdeval, Notice sur l'île de Ré" konnte ich nicht erhalten. Es ist nicht leicht, alles Material, das notwendig wäre, in der Provinz sich zu verschaffen, wenn es, zumal wie hier, um so weit entfernte und eng begrenzte Örtlichkeiten sich handelt.

[4] S. 78, Not. 3.

[5] Hurter H., Nomencl. lit., 2, Innsbruck 1893, col. 1112, 1503.

[6] Der Brief Eblos von Mauléon lautet:

[§ 1.] „Venerando patri et domino G. abbati Pontiniaci totique capitulo eiusdem loci Eblo de Malleon salutem. Gratias agimus Deo per omnia, necnon et venerabilibus personis capituli Cisterciensis, vobis autem maxime, quorum pietate et diligenti perquisitione desiderii nostri impetravimus effectum, ut scilicet abbatiam sanctissimi ordinis vestri in terra nostra construeretis.

die Sätze in den Sermones Isaaks von der kleinen Insel im Ozean mit der Insel Ré zusammenhält, so legt sich sofort die Vermutung nahe, daß die erstere mit der letzteren identisch sein dürfte, und daß der im Brief Eblos erwähnte Isaak niemand anderer ist als Abt Isaak von Stella. Diese Konjektur wird dadurch bestätigt, daß in der ganzen Filiation von Pontigny, noch überhaupt in den hier inbetracht kommenden Klöstern des Ordens mit Ansnahme desjenigen von Stella ein gleichnamiger Abt nicht vorkommt.[1] Dieselbe Meinung hatte die Gallia christiana, indem sie beim Artikel über den Abt Guichard von Pontigny den Brief Eblos anführend sagt: „ . . . omnia quaecumque dederat Isaaco sane Stellae dioecesis Pictaviensis abbati alterique abbati nomine Johanni . . .“[2] Volles Licht gibt uns aber ein Dokument, das Kemmerer in sein Buch aufgenommen hat, eine Schenkungsurkunde an Isaak selbst. Eblo von Mauléon erzählt darin, der Abt Isaak von Stella, Abt Johann von Trizange (Trizay, Trisagium?) und andere seien zu ihm gekommen mit der Bitte um einen einsamen Fleck Erde auf der Insel Ré, um eine klösterliche Gemeinde zu gründen, sie wollten aber ungestört und nicht behindert durch zu viele Handarbeit leben; er, Eblo, habe der Bitte willfahren und ihnen den Ort, genannt Breuil du Château, geschenkt und alle seine Anrechte auf Brot und Wein in der Pfarre

---

[§ 2.] Concedimus itaque vobis ad hoc perficiendum totum nemus et universam terram, insuper et omnia pariter ex integro, quaecumque dederamus abbati Isaac et abbati Johanni, ipsis hoc annuentibus imo votis omnibus implorantibus, in insula quae dicitur Re vel extra insulam, quatenus hanc abbatiam iuxta consuetudinis ordinis vestri cum omnibus eleemosynis suis libere et absolute possideatis et ordinetis in perpetuum.

[§ 3.] Hoc autem diligenter et affectuose postulamus, ut personas loco simul et ordini congruentes atque fideles incunctanter nobis provideatis.

[§ 4.] Nos quoque, cum de praesentia paternitatis vestrae gaudebimus et petitionibus vos sicut dignum est satisfecisse probaverimus, si quid augmentandum videbitur ex nostra parte, prout Dominus voluntatem inspiraverit et dederit potestatem, vestro consilio libentissime parebimus. Valete.

[1] Janauschek a. a. O., n. 3, S. 4; Gallia christiana, 1–16, Index abbatum am Ende des Bandes; ebenda 12, Paris 1770, col. 441 ff. In der Reihe der Äbte von St. Sulpice und Alpes in Savoyen findet sich je ein Isaak; sie dürften jedoch kaum hier inbetracht kommen, abgesehen davon, daß der von St. Sulpice nicht sicher und zu früh ist (1136), der andere von Alpes zu spät (1180), ebenda 15, Paris 1860 (B. Hauréau), col. 650 D; 16, 1865 (von demselben), col. 490 C; Janauschek, n. 65, S. 27; n. 102, S. 41.

[2] Im 12. Bd., Parisiis 1770, col. 442 C.

Sainte-Marie angewiesen.[1] Also der im Briefe an den Abt von Pontigny genannte Abt Isaak ist wirklich unser Philosoph Isaak von Stella und die Insel im Ozean ist Ré, der Stadt Rochelle gegenüber; alle Einzelheiten der „Expedition", wie sie in den Sermones hervortreten, bestätigen sich. Exzeptionell an sich, entsprach es dem philosophischen Genie Isaaks, seiner ideal angelegten Seele, daß er wünschte, nicht mit materiellen Sorgen belastet zu werden, sondern in einsamer Stille und Ruhe zu betrachten,[2] „contemplatio tranquillae sophiae".[3] Eblo von Mauléon fügte noch andere Schenkungen hinzu und sorgte dafür, daß die von diesen Einsiedlern gewünschte „tranquillité" nicht gestört werde. Unser Isaak war denn auch zufrieden, er war der eifrigste und mutigste, er betrachtete nach Herzenslust,[4] seine Sermones, die er in Ermangelung von Büchern halten mußte, erheben sich an nicht wenigen Stellen zur höchsten Höhe philosophischer und theologischer Erkenntnis. Die Situation, worin sich aber die kleine Einsiedlergemeinde befand, war keine angenehme, die Schwierigkeiten, wogegen sie kämpfen mußten, waren groß. Schon der Name des Ortes, den Eblo ihnen schenkte, „Breuil du Château", besagt, daß derselbe nicht viel mehr war als Cîteaux im Anfange, ein wüstes Gehölz, ein Aufenthaltsort nicht für Menschen, sondern für Tiere;[5] es gehörte zum Schlosse in St. Marie

[1] Das Dokument in französ. Übersetzung bei Kemmerer, 2, S. 113 f.: „. . . moi Jean Eble de Mauléon, fais savoir . . . que les abbés Isaac de Stella, Jean abbé de Trizange et autres, étant venus vers moi, me firent connaître leur désir de vivre dans la solitude . . . je leur ai donné . . pour y construire une abbaye le lieu appelé Breuil du Château avec des bois et des terres. . . . Par amour de la paix ils ont résolu de n'avoir au dehors ni grange ni troupean. Je leur ai donné pour leur nourriture et pour leur vêtement tout ce qui m'appartient quant au pain et au vin de toute la paroisse de Sainte-Marie."

[2] Der Zisterzienserorden hielt zwar daran fest, daß der Platz des Mönches das Kloster sei, aber er akzeptierte doch eine ausgedehnte Landwirtschaft mit dem dazu nötigen Betriebsmaterial, Dienstleuten und Vieh, instit. monch. Cist., Exord. Cist. coenob., Guignard, a. a. O., S. 72; Consuet., instit. gen. cap., c. 5, 6, 8, 9, ebend. S. 251 ff.

[3] Isaak sagt im Serm. 2 in dom. 4 (3) post Epiph.: „Sapientia quidem in otio, sed non in otiositate discitur. Nihil enim illo otio negotiosius, illa vacatione operosius, ubi sapientia discitur, ubi Dei Verbum interrogatur et auditur" Tissier 196, Migne 1735 B. Das war das Ziel, das er auf der Insel Ré sich selbst gesteckt.

[4] S. oben S. 12 Not. 2, die Stelle Nr. 1 a. E.

[5] Littré E., Dictionnaire de langue Française, 1, 1876, 416a; Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue Franç. et de tous ses dialectes du

und war gelegen auf der südöstlichen Seite der Insel, welche gegen das Festland schaut. Isaak siedelte sich mit seinen Genossen nahe an der Küste an, dort vermutlich, wo später die Abtei sich erhob.[1] Der Boden stellte an ihre körperlichen Kräfte starke Anforderungen; heute trägt er auf einer Unterlage von Kalkstein eine Erdkruste von nur 30 cm durchschnittlich;[2] es war also ein trockener, heißer Boden, dem manch nötige Frucht nur mit Mühe abgerungen wurde. Es ist nicht zu verwundern, daß einige aus der kleinen Schar den Mut bald verloren und auf das Festland zurückkehrten; in dem Dokument von 1178, das Kemmerer aufgenommen hat, erscheint der Abt Johann von Trizange nicht mehr;[3] vielleicht war er unter diesen Abgefallenen. Dieses Dokument zeigt eine ganz veränderte Situation. Es besagt, daß Eblo von Mauléon dem Abt Guichard von Pontigny, der zu ihm auf die Insel Ré gekommen war, die Schenkungsurkunde, die er zugunsten Isaaks und seiner Genossen ausgestellt, übergeben habe. Dies setzt voraus, daß Isaak die Insel Ré wieder verlassen habe; worauf die ihm gemachte Schenkung natürlich an Eblo von Mauléon zurückfiel. Hierher gehört des letzteren Brief an den Abt von Pontigny, den der Thesaurus novus anecdotorum abgedruckt hat. Es ist das Dankschreiben, daß Pontigny den Bau der Abtei auf der Insel Ré übernommen habe; Eblo überträgt die den Äbten Isaak und Johannes gemachten Schenkungen, verlangt, daß Pontigny bald die Gründung in Angriff nehme und stellt weitere Schenkungen in Aussicht. Eblo hatte also nach dem Weggange Isaaks und seiner Genossen den Gedanken, auf der Insel eine Zisterzienserabtei zu gründen, nicht aufgegeben.

IX[e] au XV[e] siècle, 1, Paris 1881, 730a (breuil). Exord. Cist. coen., Guignard S. 63: „Qui locus . . pro nemoris spinarumque tunc temporis opacitate accessui hominum insolitus a solis feris inhabitabatur."

[1] Kemmerer, a. a. O., 1, S. 160; Briand, a. a. O., S. 538; s. oben S. 12 Not. 2, die Stelle Nr. 6. Die Karte in der Gall. christ. nov., prov. Burdigal., ist also nicht richtig gezeichnet.

[2] Kemmerer, a. a. O., 1, S. 3 u. öfters; Vivien de Saint-Martin M., Nouveau dictionnaire de géographie universelle, contin. Rousselet L., 5, Paris 1892, S. 53 f.; Réclus El., Nouvelle géographie univ., 2, la France, Paris 1877, S. 503, 523. S. ob. unter den ausgehob. Stellen Nr. 1.

[3] Ich habe vermutet, daß „Trizange" identisch mit „Trisagium, Trizay" sei, einer Zisterzienserabtei aus der Filiation von Pontigny, nicht weit von Ré, bei Luçon, s. Gall. christ. nov., 2, 1444; Janauschek, a. a. O., Nr. 211, S. 85. Nach der Gallia christ. erscheint Johannes noch 1165 als Abt von Trizay.

Er wandte sich an das Generalkapitel des Ordens. Pontigny nahm sich der Sache an und ließ eine genaue Untersuchung anstellen. Hierauf ward beschlossen, den Antrag Eblos zu übernehmen; dies wird ihm mitgeteilt, der Abt werde kommen, von der Schenkung Besitz zu ergreifen. Daß dies alles geschah, beweist das Dokument von 1178 bei Kemmerer.[1] Was aber unseren Isaak bewog, die Einsamkeit, nach der er sich so gesehnt, wieder zu verlassen, ist unbekannt; vielleicht war es der fortgesetzte Abfall seiner Genossen, die die Schwierigkeiten nicht überwinden konnten. Darauf würde auch der Brief Eblos hindeuten, der vom Abt von Pontigny Leute verlangt, die dem Orden entsprechen und den lokalen Verhältnissen gewachsen sind.[2]

Es kann also gar kein Zweifel mehr sein, daß die Insel im Ozean, wovon in den Sermones die Rede ist, die Insel Ré ist und daß Isaak von Stella aus die „Expedition" dorthin unternommen hat. Es irren daher Tissier, die Histoire litéraire und auch Bourgain, daß Isaak vorher auf der Insel gewesen und dann erst nach Stella gekommen.[3] Schwieriger ist es, den Zeitpunkt dieser Expedition anzugeben. Die eine Grenze ist das Jahr 1147 und die andere 1165, wo der Abt Guichard von Pontigny Erzbischof von Lyon wurde, konsekriert am 8. August von Alexander III. in Montpellier.[4] Da Isaak, wie erwähnt wurde, 1164 als

[1] 2, S. 115: „. . moi Eble de Mauléon . . . faisons savoir . . . que, lorsque Guicardo abbé de Pontencacensis est venu parmi nous dans l'île de Ré, nous avans remis entre ses mains la charte précédente (die hier früher erwähnte) faite en faveur d'Isaac abbé de Stella et Jean abbé de Tours. . . ." Der letztere ist wohl mit dem „Jean abbé de Trizange" der ersten Urkunde nicht identisch. Der im Brief Eblos genannte „abbati Johanni" dürfte der in der zweiten Urkunde genannte „Jean abbé de Tours" sein, weil der Brief dieser zweiten Urkunde näher steht. „Jean abbé de Trizange" dürfte, wie bereits gesagt, Ré früher verlassen haben. Eine Zisterzienserabtei „Tours" kennt Janauschek nicht; ein „monasterium Turrense", o. s. B., „eccl. de Turri" wird in einem Dokument, 1095, erwähnt, Gall. christ. nov., 2, instr. 13 eccl. Bitur., col. 9. Jedenfalls erklärt sich Isaaks Wort, s. oben S. 10 Not. 4, a. A., vgl. S. 3.

[2] S. oben S. 16 Not. 6, § 3.

[3] La chaire Franç., S. 78: „. . d'abord abbé dans l'île de Ré, ensuite de l'Étoile au diocèse de Poitiers. . . ." Übrigens ist auch das Todesjahr, „vers 1155", unrichtig.

[4] Gallia christ., 4, col. 126 ff.; Henry V.-B., Hist. de l'abbaye de Pontigny, Avallon 1882, S. 43; Brief Thomas Beckets an König Ludwig VII. von Frankreich, Robertson, Materials, 5, S. 200 (Jaffé Ph., Reg. pont. Roman., 2, Lipsiae 1888, S. 195 ist der Eintrag fehlerhaft). Guichard kam erst nach zwei Jahren, am 11. Nov. 1167, in den Besitz der Kathedrale,

Abt von Stella erscheint, so würde, wenn sein Aufenthalt auf der Insel nicht ganz ein Jahr gedauert hätte, d. h. vom Herbste bis nach Ostern des nächsten Jahres, was nach der Anzahl der vorhandenen Sermones wahrscheinlich ist, und wenn die Ereignisse sich schnell abgewickelt hätten, vom Herbste 1164 bis Ostern 1165 dafür hinreichend Zeit vorhanden sein, die Episode der Expedition unterzubringen. Aber im Jahre 1165 wurde nach De Mas Latrie[1] das Offizium und die Messe des 4. Sonntags nach Epiphanie den Samstag vor Septuagesima zelebriert; der Tag aber, an dem Isaak den Sermo 2 in dom. 4 p. Epiph. vortrug, war sicher ein Sonntag.[2] Die Expedition war also vor 1164. Die erste Schenkungsurkunde Eblos an Isaak könnte Licht bringen, aber leider ist die Jahreszahl, die Kemmerer angibt, 1160, verdächtig; denn einige Seiten vorher[3] erzählt er unter dem Jahre 1150 die Schenkung Eblos, offenbar einen Auszug aus der Urkunde gebend. Der Brief desselben an den Abt von Pontigny ist undatiert. Die Auflösung der Sigle G. in Girardus, welche der Mauriner Violes vorgenommen, ist, sowie die Jahreszahl am Rande des Druckes in dem Thesaurus novus anecdotorum, 1189, nach dem Gesagten unrichtig. Der Brief wurde, wie bereits Janauschek vermutet hat,[4] nach dem Vorgange der Gallia christiana,[5] an den Abt Guichard geschrieben. Die offiziellen Ordenschronologien geben fast einstimmig für den Anfang der Abtei auf der Insel Ré das Datum: Mai 1156 an.[6] Aber worin bestand dieser Anfang? Es geschah nämlich die Eintragung in die Chronologien nicht gleichmäßig, sondern

---

Brief Johanns von Salisbury an Bischof Johann von Poitiers, Robertson, a. a. O., 6, London 1882, S. 279.

[1] Trésor de chronologie, Paris 1889, S. 355 f., XIV (nach P. Escoffier S. 264).

[2] „O quanti hodie ab utilitate operis foris quieti . . .“ sagt Isaak (Migne 1755, Tissier 19b). Die liturgischen Überschriften der Sermones für die Sonntage nach Epiphanie sind bei Tissier und Migne verwirrt; von der dom. 1. p. Epiphan. geht es auf die dom. 3. Es ist aber keine Lücke in der Reihe der Sermones über die Sonntagsevangelien. Die liturgischen Überschriften folgen zur Hälfte dem alten Ritus des Zisterzienserordens, während die Verteilungsweise der Offizien doch wieder davon abgeht, siehe Consuetudines, eccl. off., c. 6, 32, Guignard, a. a. O., S. 97, 123, Nomast. Cist., ed. Jul. Paris, Parisiis 1664, S. 89, 117.

[3] A. a. O., 2, S. 115, 100.

[4] Orig. Cist., 1, Nr. 353, S. 139.

[5] 12, col. 442 C.

[6] Janauschek, a. a. O.

nach verschiedenen Gesichtspunkten; der eigentliche Gründungstag ist derjenige, wo der neue Konvent, Abt und zwölf Mönche, ein Kloster, das vollständig ausgebaut ist, in Besitz nimmt und das monastische Leben beginnt, oder in ein Haus einzieht, das sich dem Zisterzienserorden angeschlossen hatte, oder auch die Abtei zu bauen beginnt; in anderen Fällen aber wurden vorerst die Vorbereitungen getroffen, einige Brüder bloß mit dem ernannten Abt oder einem Werkmeister vorausgesandt, welche oft nach Überwindung großer Schwierigkeiten und nach einiger Zeit das Kloster für den feierlichen Einzug des ganzen Konventes hergerichtet hatten; wieder in anderen Fällen war der Tag des Auszuges aus dem Mutterhause, oder das Datum der Ausstellung der Gründungs-, Schenkungsurkunde maßgebend.[1] Welches Moment liegt nun der Angabe der Chronologien: Mai 1156 zugrunde? Die „diligens perquisitio“ seitens Pontigny? oder die Ankunft des Abtes Guichard und die Einhändigung der Schenkungsurkunde an Abt Isaak von Stella durch Eblo von Mauléon? Jedenfalls bezieht sich dieselbe irgendwie auf die Klostergründung durch Pontigny oder auf die Expedition Isaaks selber. Wenn wir daraus, daß das kirchliche Jahr, während dessen Isaak auf der Insel Ré sich befand, nach den vorhandenen Sermones vier Sonntage (oder nach dem alten Ritus des Zisterzienserordens drei nach der Oktave) nach Epiphanie zählt, Vermutungen aufstellen wollen, so ergibt sich nach De Mas Latrie das Jahr 1151.[3]

Das Fazit der vorausgehenden Untersuchung ist folgendes: 1. *Die biographische Skizze über den Abt Isaak von Stella in der „Histoire litéraire“ ist nicht mehr verwendbar.* 2. Dieselbe gestaltet sich vorderhand so. Isaak stammte aus England. Er war vielleicht Kleriker am Hofe des Erzbischofs Theobald von Canterbury; um 1145 verließ er sein Vaterland und ging nach Frankreich. Bald trat er in Cîteaux in den Zisterzienserorden; um 1147 wurde er Abt von Stella. Um 1151 ging er mit wenigen

[1] Janauschek, a. a. O., Introduct., S. XIV.
[2] S. oben S. 16 Not. 6, § 1.
[3] Trésor, S. 383, XVIII. Um diese Zeit war Eblo von Mauléon in den Besitz der Insel Ré gekommen, Gall. christ. nov., 2, instr. 7 eccl. Sant., col. 462 f., Kemmerer, 1, S. 170 f., Recueil des Hist., 12, S. 418 f. fragm. chron. com. Pictav., duc. Aquit., Martène, Ampl. coll. 5, Paris 1729, 1154 ff.

Genossen auf die Insel Ré, blieb da jedoch nur kurze Zeit und kehrte in die Abtei Stella zurück. Hier stirbt er um 1169. Seine Kenntnisse in der lateinischen Literatur, der Philosophie und Theologie hat Isaak von Stella in den englischen Schulen erworben, die berühmten Lehrer in Frankreich hat er vielleicht nur kurze Zeit gehört.

Die Schriften Isaaks waren sicher früher mehr verbreitet, als jetzt Reste in den Handschriftenbeständen vorhanden sind; in Frankreich, England und Italien finden sich solche. Es scheint noch nicht alles gedruckt zu sein, was Isaak geschrieben; Montfaucon führt in der „Bibliotheca bibliothecarum“ beim Katalog der Bibliothek des Alexander Petavius in der Vaticana mehrere Nummern auf.[1] Bis jetzt haben wir in der Ausgabe Bertr. Tissiers und Mignes 54 Sermones, die Traktate in Briefform: De anima und De officio missae. Das Erwachen der patrologischen Studien am Ende des 16. Jahrhunderts regte auch im Zisterzienserorden das Interesse nach den literarischen Leistungen in den ersten Zeiten des Ordens an. Karl de Visch schrieb 1649 die „Bibliotheca scriptorum s. ord. Cisterciensis“ und widmete auch Isaak von Stella einen Artikel.[2] Weil die „Magna Patrum Bibliotheca“ den Zisterzienser-Schriftstellern wenig Beachtung schenkte, beschloß der Prior in Bonne-Fontaine, Bertrand Tissier, eine ähnliche Sammlung herauszugeben; er hoffte, den Beweis zu erbringen, daß die alten Schriftsteller des Zisterzienserordens das Tageslicht nicht zu scheuen brauchen, und deren so viele zu veröffentlichen, daß de la Bignes Bibliotheca Patrum in acht Bänden samt dem Appendix kleiner sein werde.[3] Trotz der Schwierigkeiten, die sich von allen Seiten entgegenstellten und die er in lebhaften Farben in der Präfatio zum 1. Bande schildert, führte er seine „Bibliotheca patrum

[1] 1, Parisiis 1739, S. 69. Ich habe durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Dr. Al. Lang Erkundigungen in Rom eingezogen. Der Präfekt der vatikanischen Bibliothek, Fr. Ehrle, nahm sich freundlichst die Mühe nachzusuchen, konnte aber die Titel nicht finden.

[2] Die erste Ausgabe erschien Duaci 1649, die zweite Coloniae Agripp. 1656, die ich benutze (hier S. 621). Über Isaak S. 225.

[3] Marguerin de La Bigne ließ die „Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“ 1575 in acht Bänden in Folio zu Paris erscheinen, denen 1579 ein Appendix als 9. Band folgte. Die neun Bände wurden 1589 wieder abgedruckt. Allmählich durch andere Gelehrte erweitert, wuchs das Werk zur „Bibliotheca maxima“ heran. Brunet Jacqu.-Charl., Manuel, 2, Paris 1861, col. 646.

Cisterciensium" bis zum 8. Bande, der 1669 erschien. So sehr Tissier beeifert war, den Vätern seines Ordens ein Monument zu setzen, so ging er doch mit Besonnenheit und strenger Kritik zu Werke. „Multum autem refert, suas cuique authori lucubrationes tribuere," sagt er in der Präfatio. Er besuchte die besten Bibliotheken des Ordens. So ist es sicher, daß seine Ausgabe der Autorität nicht entbehrt. Wenn er aber die Manuskripte, worauf er sich im einzelnen stützt, namhaft gemacht hätte, würden wir dies freudig begrüßen. Die Werke Isaaks von Stella sind im 6. Bande.

Über die Sermones hat L. Bourgain in seinem genannten Buche eine kritische Bemerkung gemacht, daß diese Homilien nicht alle in denselben Umständen vorgetragen worden seien; die neun letzten gehören in die Abtei Stella, vor ein Auditorium, bestehend aus Mönchen, Konversen und Laien; außerdem spreche darin Isaak vom Bücherabschreiben durch die Mönche; auf der Insel Ré aber seien Isaak und seine Genossen fast ohne menschlichen Verkehr und bücherlos gewesen.[1] Bourgains Aufstellung halte auch ich für richtig: nicht alle 54 Sermones sind auf der Insel Ré gehalten worden, sondern nur 1—41 (nach Migne), die übrigen 13, nicht wie er behauptet, 9, nachher in Stella, wenn sie echt sind. Daß es so sich verhält, wird schon äußerlich dadurch nahegelegt, daß zwischen den zwei Sermones für Ostern (40 und 41) und demjenigen für Himmelfahrt (42) eine Lücke vorhanden ist. Den ausschlagenden Grund dafür möchte ich aber nicht in dem finden, was Bourgain

[1] „Dicamus simpliciter maxime propter simplices et illiteratos fratres, qui supra sermonem trivii loquentes non intelligunt," Serm. 3 in die Pentecost., Tissier 64a, Migne 1842ᴰ. — „Praeterea cum simplicibus sermocinatio nostra maxime in his diebus solemnibus, cum laicorum turba undique cogitur. ... Sermones vero isti solemnes simplicibus simplices sunt et pedestri sermone effusi propter eos, qui nondum assumpserunt pennas, sed pedites sequuntur ambulantem Iesum . . .," Serm. 3 in Nat. s. Joh. Bapt., Tissier 69b, Migne 1355ᴰ. — „. . . in hoc Apostolorum Natali undique fratrum numerus solito copiosior affluxit . . .," Serm. 2 in Nat. apost. Petri et Pauli, Tissier 70b, Migne 1858ᴰ.

„Et quare libros transscribimus?", Serm. 3 in Nat. s. Joh. Bapt., Tissier 68b, Migne 1853ᶜ; „Inter quietae et amabilis paupertatis nostrae copiosas inopias, librorum et maxime commentariorum, ut cernitis, penuria sumus opimi. Nam sicut exsultans quis laudabiliter dixit: ‚Evangelium dedi propter Evangelium,' ita nos libros reliquimus propter libros" (Fortsetzung s. oben S. 12 Not. 2 Nr. 2), Migne 1749ᴰ; Serm. 5 in Sexag., Tissier 30b, Migne 1761ᴮ.

S. oben S. 12 Not. 2 die Stellen Nr. 1, 2, 4.

hervorgehoben hat, sondern vielmehr darin, daß in 1—41 ein ganz anderer Ton, eine andere Stimmung herrscht und sofort bemerkbar ist, als in 42—54. 1—41 beherrscht die Idee, das Ziel, weswegen Isaak mit seinen Genossen auf die einsame Insel im Ozean gezogen; noch im 1. Serm. zu Ostern spricht er von „ihrer Profession und ihrem Vorsatz";[1] oft erwähnt er die kleine Insel im Ozean, worauf sie sich befinden.[2] 42—54 kommt die Insel nicht ein einziges Mal über die Lippen des Redners, noch auch redet er von dem Propositum, das der Verfasser von 1—41 mit seinen wenigen Genossen hatte. In 1—41 erscheint eine kleine, gleichartige, gleichgesinnte Genossenschaft, die tüchtig arbeiten muß, dem eigenen Leib das Nötige zu verschaffen; in 42—54 sind es viele, ungleichartig, die erst in den Regeln des Zisterzienserordens unterrichtet werden, die arbeiten sollen, um leben, aber auch den armen Mitmenschen helfen zu können.[3] Die „laicorum turba" sind nicht Laien in unserem Sinne, sondern auch eine Art Mönche, die Laienbrüder; denn im selben Zusammenhang heißen sie „simplices" und sie sind offenbar dieselben, welche von dem Redner in 42—54 „fratres", „simplices illiterati fratres"[4] genannt werden, stereotype, offizielle Bezeichnungen für die Konversen im Zisterzienserorden. Die Konversen gehörten im Unterschied von den bezahlten Dienstleuten („mercenarii") zur klösterlichen Körperschaft, hatten die Aufgabe, alle Arten von Handarbeit, besonders außerhalb des Klosters in den Meierhöfen zu besorgen; daher waren sie meist „illiterati" und blieben im Laienstand, im Gegensatz zu den eigentlichen Mönchen, die in den Klerikalstand aufgenommen werden konnten. Das Institut der Konversen hatten schon die Kluniazenser, auch die Zisterzienser nahmen es von Anfang an auf.[5] Es ist also wahrscheinlich, daß auch

[1] „. . . professio et propositum nostrum. Quod in nobis adimplere dignetur is, cuius resurrectionem colimus . . .," Tissier 56a, Migne 1827 D; s. oben S. 12 Not. 2 Nr. 4, 8, 11, 13, 14.

[2] S. oben S. 12 Not. 2 die Stellen.

[3] S. vor. Note, Nr. 1; Serm. 2 in Nat. ap. Petri et Pauli, Tissier 70b, Migne 1858.

[4] S. oben S. 24 Not. 1.

[5] Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem, 2a part., n. 23, ed. Martène, Thes. nov. anecdot., 5, col. 1610 B. Dieser Dialog ist nach Martène, adm. praev., 1571, zwischen 1153 und 1174 geschrieben. Er ist an Abt Gottfried von Admunt gerichtet, der am 25. Juni 1165 starb, so daß die Entstehungszeit des Dialogs zwischen 1153 und 1165 anzusetzen ist

Isaak wenigstens einige auf der Insel Ré bei sich hatte, aber, da er von einem ausgedehnten Grundbesitz, von

(Potthast Aug., Bibl. hist. med. aevi, 1², Berlin 1896, S. 376a; Wichner Jak., Gesch. des Benedikt.-Stiftes Admunt, 1, Graz 1874, S. 153). Der Verfasser ist ein Mönch „L.", s. das Begleitschreiben für den Dialog an eine Äbtissin in Regensburg, Pez Bernh., Thes. anecdot., 6, 2, Aug. Vindel. et Graecii 1729, S. 57, Nr. 99; Xenia Bernardina, 2, 1, Wien 1891, S. 158, cod. 148 n. 8. Exord. Cisterc., instit. monach. Cist. de Mol. ven., ed. cit. S. 72: „Tuncque definierunt se conversos laicos barbatos . . . suscepturos eosque in vita et morte excepto monachatu ut semetipsos tractaturos et homines etiam mercenarios, quia sine adminiculo istorum non intelligebant se plenarie die sive nocte praecepta regulae posse servare . . et cum alicubi curtes ad agriculturas exercendas instituissent, decreverunt ut praedicti conversi domos illas regerent, non monachi, quia habitatio monachorum secundum regulam debet esse in claustro ipsorum." Consuet., inst. cap. gen. c. 8, ed. cit., S. 251: „Per conversos agenda sunt exercitia apud grangias et per mercenarios. Quos utique conversos . . . tamquam necessarios et coadiutores nostros . . sicut et monachos suscipimus et fratres et participes nostrorum tam spiritualium quam temporalium bonorum aeque ut monachos habemus," vgl. c. 5, 6. Diese „instituta" sind vor 1134 entstanden, in welchem Jahre sie der Abt von Cîteaux gesammelt publiziert hat, vgl. Prolog dazu, bei Guichard, S. 245, Préf. XIV; Nomasticon Cist., ed. Jul. Paris, Paris 1664, S. 245, ed. nov. H. Séjalon Solesmes 1892; Janauschek, Introd., S. XIII; Consuet., Usus convers. c. 6, ed. Guichard, S. 281. Winter Fr., Die Zisterzienser d. nordöstl. Deutschlands bis zum Auftret. d. Bettelord., 1, Gotha 1868 ff., S. 110, meint, die „usus conversorum" seien zwischen 1170 und 1200 entstanden; sie sind wohl älter, denn in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. entstand bereits das Normalexemplar, Guichard, a. a. O., Préf. S. XXXIII. Winter hat sie im 3. Bd., S. 186—196, abgedruckt. Die „regula conversorum ord. Cist." bei Martène Ed.-Durand Ur., Thes. nov. anecdot., 4, Parisiis 1717, col. 1647—52, stellt einen später aufgeschriebenen Zusatz für die „filii Claraevallis" dar; dieselbe redet von dem „communis consuetudinis liber", prolog., col. 1647 A. Beide, „Mönche" wie „Konversen", waren „fratres". Ständig ist die Bezeichnung „monachus vel conversus", consuet., inst. cap. gen., c. 16, 39, 43, 44, 51, 52, 60, 64, 72, 84, 88; us. convers., prolog., Guichard, S. 277, usw. Die Konversen hießen auch „laici"; us. convers. c. 4, ed. cit. S. 280: „monachus vel novitius vel frater laicus;" prol. „fratrum laicorum"; im Dialog. inter Clun. et Cist., part. 2ª, n. 61, 62, part. 3ª, n. 42, ed. cit., col. 1627, 1648: „laici monachi". Die Mönche schrieben Bücher und Handschriften, consuet., inst. cap. gen. c. 58, 85, ed. cit. S. 266, 273; die Konversen lernten nur die wichtigsten Gebetsformeln und verstanden oft nicht zu schreiben, us. conv., c. 9, ibid. S. 283: „Nullus habeat librum nec discat aliquid nisi tantum Pater noster . . .:" „. . . pro ingenita eorum simplicitate . . .; „. . qui simpliciores et sine literis esse noscuntur . . .," prolog. ib. S. 277/78; s. Bernardi Vita 1ª, l. 7, c. 24, n. 42, Migne, Patrolog. lat. 185, S. 439: „. . fuit conversus quidam . . . qui etsi pro simplicitate sua perfectiora quaequa sacrae religionis apprehendere nequibat . . ." (Exord. magn. ord. Cist. dist. IV, c. 13, ib. 1404). An bestimmten Festtagen mußten die außerhalb des Klosters sich befindlichen Konversen in dasselbe zurückkommen, und fand ein „generalis sermo" statt „in capitulo monachorum", us. conv., c. 3, 11, ed. cit. S. 280, 283. Solche Tage nun

Grangien (Meierhöfen) nichts wissen wollte, wird es eine „turba laicorum“ kaum gewesen sein. Wollten wir übrigens zugeben, daß unter diesen „laici“ Laien in unserem Sinne, Weltmenschen, zu verstehen wären, so dürfte der Satz „laicorum turba undique cogitur“ für die damaligen Verhältnisse der Insel Ré nicht unrichtig gewesen sein; unweit des Ansiedelungsortes Isaaks und seiner Genossen waren Kirchen, St. Marie und St. Martin, und Ortschaften, die Herren der Isambert, dann die Mauléon wohnten da, der Pertuis Breton war von Schiffen befahren.[1] Ebenso meine ich, daß die Büchernot unter der kleinen Einsiedlergenossenschaft kein Hindernis war, durch Abschreiben Kommentare zur Heiligen Schrift sich anzuschaffen, im Gegenteil, wir dürfen annehmen, daß es Isaaks Sorge war, dadurch diesem Mangel abzuhelfen. Es sind also von den 54 Sermones die ersten 41 auf der Insel Ré gehalten worden. Daß kein inneres Moment vorliegt, ihre Echtheit anzuzweifeln, folgt aus dem Gesagten. Isaak mußte oft das Wort ergreifen — zu Sexagesima waren es 9 Vorträge —, um seinen Freunden Meditationsstoff zu liefern.[2] Diese hinwieder werden sich beeilt haben, die Gedanken ihres Führers, die Frucht seiner eigenen Meditation zu Papier zu bringen. Die übrigen 13 Sermones würden sich schön in den Rahmen fügen, indem wir annehmen, sie seien in Stella vom Abt Isaak bald nach der Rückkehr von Ré gehalten worden, wenn nicht gegen ihre Echtheit eine Schwierigkeit vorläge. Das ist sicher, ihr Verfasser ist ein Zisterzienserabt; die Unterweisung im Sermo 2 am

waren Pfingsten, Nativitas s. Joh. Bapt. und Peter und Paul (vgl. Bourgain, a. a. O., S. 67 Not. 1 aus d'Arbois de Jubainville, Abbayes Cisterciennes), an welchen die Sermones gehalten wurden, worin die Stellen von den „laici“. Die „usus conversorum“ legen es den Äbten dringend an das Herz, die Konversen nicht zu vernachlässigen, prol.; es ist daher ein schönes Zeugnis von Pflichttreue für den Verfasser von 42-54, daß er für die „simplices“ predigte. S. auch die „ep. de canone missae“, Tissier 107b, Migne 1896[A].

[1] Kemmerer, 1, S. 182 ff.; 2, S. 84 ff., S. 116, 114; 1, S. 170; Recueil des Hist. des Gaules, 12, S. 419[A]; Gall. christ. nov., 2, instr. 7 eccl. Sant., col. 463[B], 1070[D], 1071[C]; Jaffé, Reg. rom. Pont., 2, S. 77; ep. Eug. III. 1152, 20. Febr., Migne, Patrol. lat., 180, col. 1515[A]; Briand, a. a. O., S. 505.

[2] „Itaque quia nos silere non sinitis ac pro lectione vivae vocis nostrae frequentiam exigitis . . .,“ Serm. 1 in Sexag., Tissier 25b, Migne 1750[A]. — „Quoniam, fratres mei, librorum languentes inopia de nobis pro lectione vocem vivam exigitis, dicere aliquid necessitas incumbit,“ Serm. 5 in ead. dom., Tissier 30b, Migne 1761[B].

Festtage Peter und Paul (50) ist eine Apologie des Zisterzienserordens, dies paßt für die Abtei Stella, die früher, wie gesagt wurde, eine andere Observanz beobachtete; der Redner ist schon länger der Abt seiner Zuhörer und er hat sie früher bereits über die Zisterzienserregel unterrichtet.[1] Der Einwand aber ist der: im Sermo 2 in Assumptione Beatae Mariae ist Bernhard von Clairvaux „sanctus“ genannt.[2] Da erst am 18. Jänner 1174 die Kanonisationsbullen erschienen,[3] so kann dieser Satz, vorausgesetzt, daß er echt ist und nicht vielmehr von einem späteren Abschreiber, der etwa „beatus“ in „sanctus“ verbessert hat, herstammt, nicht vom Abt Isaak gesprochen worden sein, da er nach Oudins bestimmter Versicherung 1169 starb. Die Kanonisation der Heiligen war dem päpstlichen Stuhle vorbehalten und das Bewußtsein davon lebte allseits. Der Zisterzienserorden petitionierte schon 1163 bei Alexander III., daß Abt Bernhard von Clairvaux unter die Heiligen aufgenommen werde; der Papst willfahrte der Bitte noch nicht.[4] Der „dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem“, der zwischen 1153 und 1165 von einem Zisterziensermönch geschrieben ist, nennt, obwohl er mit großer Verehrung von der Heiligkeit des verstorbenen Abtes von Clairvaux redet, ihn niemals „sanctus Bernardus“, während er dies bei bereits anerkannten Heiligen nicht unterläßt.[5] Die Gläubigen warteten jedoch nicht immer den Entscheid des apostolischen Stuhles ab, besonders wenn ihnen der Himmel

[1] „. . . paratos vos cupimus et edoctos omni poscenti vos rationem reddere de ea quae in vobis est conversatione et oboedientia. Olim vero, nisi vobis excidit, de re ista verbum vobis fecimus; sed quia in hoc Apostolorum Natali undique fratrum numerus solito copiosior affluxit, repetere nobis haud erit pigrum, quod vobis credimus necessarium,“ Tissier 706, Migne 1858 D.

[2] „Sanctum namque Bernardum abbatem Claraevallis loquimur,“ Tissier S. 75b, Migne 1869 D.

[3] Jaffé, Reg. pont. Rom., 2, S. 273, nn. 12328—31; Vacandard, Vie de s. Bernard, 2, S. 259 ff.; Reuter H., Gesch. Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, 3, Leipzig 1864, S. 184; Mabillon Joh., dissert. de canonizat. s. Bern., Bern. op., vol. 2, col. 1358 ff. (abgedr. Migne, Patrol. lat., 185, s. Bern. op. 619 ff.; acta SS. Aug., 4, ed. Joh. Carnandet, Paris-Romae 1867, S. 243); auctor. Aquicinct., Recueil des Hist. des Gaul. 13, 280 A; chron. Andr. Marcian. prior. ebend. S. 422 C.

[4] S. die Kanonisat.-Bullen Alexanders III., z. B. bei Migne, a. a. O., col. 622—624; Reuter, a. a. O., 1 (1860), S. 289, 3, S. 522 ff.; Lambertinis Prosp. (Bened. XIV.), De serv. Dei beatif. et canoniz., 1, Bonon. 1734, c. 7—10, 15; Bangen Joh. Heinr., Die röm. Kurie, Münster 1854, S. 216 f.

[5] Ed. cit., part. 1 a, nn. 8, 10, 13, 17, 37; 4, 29, 33, 38; 10, 13 usw.

durch wundervolle Ereignisse die Heiligkeit eines Verstorbenen zu bestätigen schien; die Mönche von Canterbury rufen Thomas Becket gleich nach seinem Martyrtod als „sanctus Thomas“ an.[1] So ist es möglich, daß der Redner hier innerhalb der Mauern des Klosters im Kreise der Zisterzienser-Genossenschaft in seiner Begeisterung und Überzeugung von der Heiligkeit Bernhards, den er selbst noch gekannt hat, die Kanonisation, die doch nicht lange mehr ausbleiben konnte, antizipierend, mit Emphase „sanctus Bernardus“ gesagt hat.

Dann existiert unter Isaaks Namen die „epistola ad quendam familiarem suum de anima“,[2] deren Echtheit wohl feststeht; in einem Bibliothekskatalog der Abtei Pontigny aus dem 12. Jahrhundert ist eingetragen: „Item epistola Ysaac abbatis Stellensis de anima.“[3] Das Schriftchen wurde also von Isaak in Stella verfaßt; bei einer Kollation sprach er einst von der menschlichen Seele, ihrem Wesen und ihren Eigenschaften; der Mönch Alcher, welcher sich für die Naturwissenschaften interessierte, begehrte von ihm, darüber mehr zu hören.[4] Am Ende seiner Abhandlung „de anima“, worin Isaak dem Wunsche des Freundes entsprach, klagt er, daß eine Pest und Hungersnot, die jetzt herrschen, ihm bittere Sorgen machen; so heftig seien diese Plagen schon lange nicht mehr aufgetreten, sie seien im

[1] S. c. 1, Audivimus (Alex. III.), X, 3, 45 (Jaffé, Reg. rom. Pont., 2, n. 13546 S. 355); ep. Joh. Saresber. ad Joh. Pictav. ep., 1171, Robertson Materials, 7, London 1885, S. 469; Wilh. Fitzsteph., Vita s. Thomae, Robertson, ebend., 3, S. 148: „. . . de utroque martyrio eius et viventis voluntario et occumbentis violento ad oculum edocti ad terram procidunt, pedes eius et manus osculantur, eum sanctum Thomam invocant, omnes eum sanctum Dei martyrem protestantur.“ S. auch Reuter, a. a. O., 3, S. 110, 155, 523.

[2] Tissier, 78—83, Migne 1875—1890.

[3] Der Katolog. „adnotatio librorum Pontiniacensium,“ ist am Ende eines Ms. aus der Abtei Pontigny, das sich jetzt in Montpellier befindet, catalogue gén. des mss. des bibl. publ. des départ., 1, Paris 1849, bibl. de l'école de médecine de M., cod. n. 12 S. 289. Als Appendix ist dieser Katalog abgedruckt; die im Text erwähnte Stelle ist S. 713.

[4] „Vis enim a nobis edoceri de anima, sed neque id quod in divinis literis didicimus . . . sed de eius essentia et viribus . . . id ipsum quod a nobis in collatione audisti, ob quod animaris aliquid amplius sperare. . . .“ Tissier 78a, Migne 1875 B. Der Brief beginnt: „Dilecto suo Alchero frater Isaac. . . .“ Nach der Hist. lit., ed. cit., 12, S. 683, II (Nachdr. bei Migne, Patrol. lat., 194, 1687), war Alcher Mönch in Clairvaux, nach Possevinus, Apparatus, a. a. O. Isaak sagt von ihm: „. . . qui in physica emines,“ Tiss. 80b, Migne 1882 B.

Vorjahre durch merkwürdige Zeichen angekündigt worden.[1] Diese Notiz ist für uns wertvoll, sie dient als Handhabe, die Entstehungszeit der „epistola de anima" nachzuweisen; in der Tat berichten übereinstimmend eine Reihe von Chroniken von einer äußerst heftigen Hungerplage, die während der Jahre 1161/62 überall wütete, in deren Folge eine große Sterblichkeit einhergang; dieselben erzählen auch von einer merkwürdigen Mondfinsternis am 12. Febr. 1361.[2] Isaak schrieb also die Epistola im Jahre 1162. Tissièr läßt dann in seinem 6. Bande folgen einen zweiten Traktat, „de anima" unter dem Titel: „Eiusdem b. Isaak abbatis de Stella, seu, ut ipsi inscribere placuit, Alcheri de anima liber."[3] In alter und neuerer Zeit wurde über den Verfasser dieser Schrift, die unter dem Namen „de spiritu et anima" dem

[1] „Haec tibi, frater, inter innumeras angustias . . . scripsimus. Venerunt enim hoc anno super regiones nostras mala pestilentiae et famis, qualia omnia retro saecula, ut putatur, non viderunt, quorum quidem praeterito anno signa vidimus et notavimus . . .," Tiss. 83b, Migne 1889 A f. Isaak wachte also über die fleißige Führung des „chronicon Stellense".

[2] Chron. S. Petri Vivi Senon., Recueil des Hist. des Gaules, 12, S. 284 E (De Mas Latrie, Trésor, S. 439, XXVI); append. chron. Vindocin., ebend. S. 488 C: „Dominica Septuagesima luna apparuit tota nigra, deinde subrubens, postea recepit splendorem. Tanta autem postea fames exorta est, ut matres proiicerent infantulos ad portas monasterii. . . . Pauperibus iacentibus in vicis et plateis portabantur panes et caseus vel legumen . . .;" chron. S. Alb. Andegav., ebend. S. 482 D: „1161, fames per Gallias et mortalitas magna;" chron. Gaufridi Vosiens., ebend. S. 440 C: „. . . penuria panis ac vini gravissima fuit cum pessima mortalitate . . . . . .;" chron. s. Florentii Salmur., ebend., S. 491 A: „1161, . . . fames magna;" chron. Kemperlegiens., ebend. S. 561 A: „1162, fit valida fames;" chron. Ruyens. coenob., ebend., S. 564 B: „1162, tam valida fuit fames, quod homines terra vescebantur et quod etiam proprios eviscerasse filios et coctos comedisse astruunt et quod maxima corpora mortuorum per vicos et plateas et vias iacebant, quia vix erat qui sepeliret;" chron. abb. Panispont. aut Montfort., ebend. S. 564 D; chron. s. Steph. Cadom., ebend. S 780 D; chron. Remens., ebend. S. 275 D; Guilelmi Armor. hist., ebend. S. 561 C. Die Sterblichkeit und die Pest folgten also der Hungersnot auf dem Fuße nach. Auct. Affligem., Recueil, 13, Paris 1869, S. 277 E; chron. Roberti de Thor., ebend. S. 306 C, 307 A: „Anno 1162 . . . fame, mortalitate Cismontani, maxime in Aquitania, laborant . . .;" chron. S. Vincent. Metens., ebend. S. 645 A; Boso, Vita Alex. III. (Watterich I. M., Pont. Rom. vitae, 2, Lipsiae 1862, S. 388; Recueil, 12, S. 666 A; nach Jaffé, Reg. Rom. pont., 2, S. 157 im Frühjahre): „Eo tempore [1162] in tota Aquitania et circumpositis locis valida fames in tantum excrevit, ut prae nimio ciborum indigentia infinita hominum multitudo morte inevitabili deperiret, unde universos Gallos vehemens timor invasit ne ipsorum terras consimilis cruciatus invaderet;" chron. Will. Godelli, ebend. S. 676 D: „Anno Domini 1162, fames ingens fuit . . ."

[3] Bibliotheca, 6, S. 84—103.

hl. Augustin oder Hugo von St. Viktor zugeschrieben worden ist, gestritten. Die „Histoire litéraire de la France", die Herausgeber der Werke Augustins aus der Mauriner-Kongregation entscheiden sich für Alcher, den Mönch von Clairvaux, an den der Abt Isaak von Stella die Epistola „de anima" geschrieben hat. Die Gründe, die sie anführen, sind so überzeugend, daß Karl Werner ihrer Meinung sich anschließt.[1] Ja, ich halte die Schrift für nichts anderes als die Antwort Alchers auf den Brief Isaaks. Dieser hatte nämlich darin den Wunsch ausgesprochen, Alcher möge, als in den Naturwissenschaften kundig, Ausführlicheres „über den menschlichen Körper", „de compositione corporis humani"[2] zurückschreiben. Abgesehen davon, daß es an sich wahrscheinlich ist, Alcher habe der Bitte des Freundes entsprochen, weist das Buch „de spiritu et anima" zwei Stellen auf, worin der Verfasser den Ansatz macht „de compositione corporis humani" zu sprechen: „Corporis autem compositio sic fit;" „humanum siquidem corpus ex quatuor elementis compositum est."[3] Freilich bekommen wir darüber nicht viel zu hören, indem den Verfasser die „anima" als Lebensprinzip mehr zu interessieren scheint. An sich ferner ist die angeführte Tatsache ohne Bedeutung, aber in Verbindung mit den ebenfalls erwähnten Umständen macht sie meine Aufstellung, daß der „liber de spiritu et anima" die Antwort Alchers auf Isaaks Brief ist, höchst wahrscheinlich, wenn nicht gewiß. Isaak nennt ja seinen Adressaten ausdrücklich „Alcher"[4] und Tissier hat die genannte Überschrift irgendwo auf seinen Reisen in die Bibliotheken gesehen „Alcheri de anima liber", womit er selber nichts anzufangen gewußt hat, daher er zwischen diesem und Isaak geschwankt hat.

---

[1] S. Aur. August. op. omn. op. et stud. monach. ord. s. Bened., ed. Paris. alt., 6, 2, Parisiis 1837, col. 1137—1140; Hist. lit., ed. cit., 12, S. 683 f., abgedr. Migne, Patrol. lat., 194, II; Werner K., Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alkuin bis Albert. M., Denkschriften der kaiserl. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., 25, Wien 1876, S. 109 ff.; Tennemann Wilh. Gottl., Gesch. der Philosophie, 8, 1, Leipzig 1810, S. 213, Anm. 58.

[2] „De compositione igitur corporis humani si nobis epistolam scribere non fueris dedignatus, forsan auctore Deo a nobis aliquid rescriptum recipies. . . ." Tissier 80b, Migne 1882 B.

[3] Aug. op., ed. cit., col. 1156 A, 1170 D; col. 1141—1211 ist nämlich hier der „liber de spiritu et anima" abgedruckt.

[4] Tissier 78, Migne 1875 B und in gedruckten Handschriftenverzeichnissen, wo das „Incipit" angegeben ist.

Die am meisten verbreitete Schrift Isaaks ist der Brief an Bischof Johann von Poitiers. Er entstand auf ähnliche Weise wie die Epistola de anima. Johann de Bellemains weilte einst bei seinem Freunde, dem Abt von Stella, und nahm an der Kollation, wie bereits erwähnt, einer Art von Konferenz, teil; Isaak sprach von der Messe; Johann, der diesem Gegenstand mit besonderem Interesse nachging und später Innocenz III., dem Verfasser der drei Bücher „de sacro altaris mysterio", darüber verschiedene Fragen vorlegte, bat den Freund, seine Gedanken über den Meßkanon ihm auseinanderzusetzen.[1] Er war im Mai 1163 auf den Bischofsstuhl von Poitiers erhoben worden. Leider ist mir nicht bekannt, wann der Überfall Hugos von Chauvigny auf die Abtei Stella, wovon im Postskriptum zur „epistola de officio missae" die Rede, sich ereignet hat. Isaak berichtet nämlich dem befreundeten Bischof darin, daß, gerade während er an der Abhandlung über den Meßkanon schrieb, dessen Dienstmann Hugo von Chauvigny die Abtei angegriffen und schwer geschädigt habe, um seine Wut gegen die Engländer zu kühlen. Wir wissen nicht, ob der Zorn Hugos mit den Vorfällen in der Geschichte Thomas Beckets zusammenhing, oder ob ihm die englische Herrschaft in Frankreich verhaßt war, oder ob er sich mit dem Bischof Johann überworfen habe.[2] Der Überfall des bischöflichen Dienstmannen entriß dem Abte Isaak den sehr bitteren Ausruf: „Wäre ich kein Engländer, oder hätte ich nie mehr Engländer zu Gesichte bekommen!" Nach der Gallia christiana nova, 2, 1180[B] machte um 1167, ich vermute, in eben dieser Angelegenheit der Bischof den Friedensstifter zwischen Abt Isaak und Hugo von Chauvigny. Daraus folgt, daß die „epistola de officio missae" um diese Zeit geschrieben worden ist. Dieselbe ist unzweifelhaft echt.

---

[1] „Cogit enim nos [vestra . . . auctoritas], ex occasione collationis (qua utique nos poenitet sic leviter effudisse), stilo alligare, quomodo in sacrum canonem, dum sacrosancta celebramus, intendimus," Tissier S. 104a, Migne 1889[B]. Gall. christ. nov. 4, Parisiis 1728, col. 133[D]. Innocenz III. schrieb Johann am 29. Nov. 1202 (Potthast Aug., Reg. Rom. pontif., 1, Berolini 1874, n. 1779); s. Decr. Greg. IX, c. 6, X, 3, 41.

[2] S. oben S. 8 Not. 1. Eleonore, Erbin Wilhelms X., Grafen von Poitiers, heiratet 1152, nach der Scheidung von Ludwig VII. von Frankreich, den Herzog Heinrich der Normandie, seit 1154 König von England, und bringt ihm ihr Erbe zu, hist. Ludov. VII., Recueil des Hist. des Gaules, 12, S. 127[E]. — Raubzüge waren übrigens bei den Herren der damaligen Zeit nichts Seltsames, Bourgain, a. a. O., S. 295 ff.

Ein Dezennium vor Tissier[1] hat sie L. d'Achery in seinem Spicilegium veterum aliquot scriptorum, im 1. Bande, unter dem Namen des Bischofs Isaak von Langres († 880) aus einem Manuskript der Abtei Corvey veröffentlicht.[2] Im Jahre 1677 machte St. Baluze in dem Werke „capitularia regum Francorum", im 2. Band, bei den Noten zu den „canones Isaaci Lingonensis episcopi" auf den Irrtum aufmerksam, weil zur Zeit des Bischofs von Langres ein „Johannes" nicht auf dem Stuhl von Poitiers saß, so daß er hätte an ihn die „epistola de officiis divinis" adressieren können;[3] außerdem beruft sich Baluze auf zwei Manuskripte der (damaligen) kgl. Bibliothek, welche dieselbe dem Abt von Stella gleichen Namens zuschreiben,[4] und auf Tissier. D'Achery stellte hierauf im 13. Bande seinen Irrtum richtig.[5] Alle nachfolgenden Literarhistoriker nehmen die Richtigstellung zur Kenntnis und nennen einstimmig den Abt Isaak von Stella als Autor der Epistola an den Bischof Johann von Poitiers, L. El. Dupin, R. Ceillier, W. Cave, C. Oudin, die Gallia christiana nova, die sich auf Manuskripte im Kloster Marmoutier ord. s. Ben. (Maius-Monasterium) und Misericordia Dei ord. Cist. beruft.[6]

Bei einer Vergleichung des Textes bei d'Achery mit demjenigen bei Tissier und Migne zeigt sich, abgesehen davon, daß jener besser ist, die Hauptverschiedenheit, daß jener das Postskriptum, wovon bereits die Rede war, und welches bei den letzteren sich findet, nicht hat, wohl aber eine Fortsetzung der Erklärung, welche diese auslassen.

---

[1] Bibliotheca cit., 6, Bonofonte 1664, S. 104—7; d'Achery L., Spicil., 1—13, Parisiis 1655—77.

[2] Spicil., 1, S. 345 ff., Introd., n. VI. Das Ms. Corb. ist jetzt in der Pariser Nationalbibliothek, nouv. fonds N. 10, E—L, catalog. lat. ms. S. 150, cod. 11579, wo die „epistola" Isaaks fol. 52ᶜ—53ᵈ sich findet. Der Titel, fol. 52ᶜ: „Isaac (Lingon. episcopus) de officiis divinis" stammt nicht vom alten Schreiber des Manuskripts, sondern von einer weit jüngeren Hand, etwa des 18. Jahrhunderts, derselben, die im cod. ms. 812 f. 296, ancien fonds bibl. r., das Werk des Algerus, de sacramento altaris, überschrieb: Isaac abbatis Stellae. Diese Nachricht, sowie bezüglich einiger anderen Manuskripte, wovon bald die Rede ist, verdanke ich dem Hochw. Herrn Prof. Dr. Ant. Sattler, der mir von Paris die genaueste Beschreibung zugeschickt hat.

[3] Gall. christ. nov., 4, col. 533—36; 2, 1158—9.

[4] Capit. reg. Francor., 2, ed. Venet. 1773, S. 836, ed. nov. H. Welter, 18ᴮ, 1257.

[5] Ind. Auct. S. 33, Ind. chronol. 158.

[6] 2, col. 1353ᴮ; 14, Parisiis 1856, 192; Janauschek, Orig. Cist., n. 327, S. 129.

Wenn ich die Beschreibungen der Pariser Handschriften 812, 1252, 1828, 2474,[1] die ich der überaus großen Güte von Herrn Dr. A. Sattler in Graz verdanke, und den Text eines Manuskripts der k. k. Hofbibliothek in Wien aus der Mitte des 14. Jahrhunderts vergleiche,[2] so bietet sich das gleiche Bild wie bei d'Achery.

Es existieren also zwei Gruppen von Texten, die eine repräsentiert durch d'Achery und durch die genannten fünf Handschriften, die andere durch Tissier und Migne. Den Grund dieser Erscheinung gibt Isaak selbst in dem erwähnten Postskriptum. Er schrieb eben an der durch seinen Freund, den Bischof von Poitiers, erbetenen Erklärung des Meßkanons, als Hugo von Chauvigny sein Kloster schwer schädigte und noch weitere Drohungen ausstieß. Das erheischte Abhilfe. Isaak schloß seine Arbeit, ließ das letzte Stück weg und fügte das Postskriptum hinzu, das seine Klage gegen den gewalttätigen bischöflichen Dienstmann enthält.[3] So wäre der Text in der ersten Gruppe der ursprüngliche, derjenige bei Tissier der von Isaak selbst gekürzte. Herr Dr. Ant. Sattler hat mich auf die sonderbare Erscheinung aufmerksam gemacht, daß dieselbe Epistola ad Joannem episcopum in den eingesehenen Manuskripten einen anderen Titel erhält; in 812 fol. 362ª heißt es: „Explicit tractatus Ysaac abbatis Stellae de altari Moysi et Christi," in 1252 fol. 1r°: „Abbas Ysaac de sacramento altaris," in 1828 f. fol. 168ª: „Isaaci abbatis epistola ad Joannem Pictaviensem episcopum, ubi de sacro canone." Außerdem gibt der Katalog für 2474 die Bezeichnung: „de canone missae" und für 11579: „de officiis divinis"; Tissier und Migne haben: „de officio missae." Die Überschrift im angeführten Ms. Palat. Vindob. ist den Worten Isaaks nachgebildet.[4] Daher lautet der genaue Titel: „de sacro canone missae."

[1] Anc. fonds, catalog. lat. codd. mss. bibl. reg., p. 3, t. 3, Parisiis 1744, S. 66, 99, 198, 286.

[2] Tab. codd. mss. lat. in bibl. palat. Vindob. asserv., 1 (1864), n. 1068, fol. 59ᵇ—60ª: Intentio magistri Isaac in canone missae. Der Kodex stammt aus einem Kloster in Neapel und hat nach meiner Messung 223 mm. L., 168 Br.

[3] „Sed ecce dum delectabat nos ista vobis scribere tum pro materia tum pro persona, ne epistolarem modum excederemus, procuravit vester Hugo de Calviniaco. . . ." Tissier S. 107 b, Migne 1896 a. S. Gall. christ. nov., 2, ind. gen., a, s. v. Calviniacum, eccl. Pict. 1192 B. Solche Postskripte waren nicht selten, s. z. B. den erwähnten Brief des Bischofs Johann de Bellemains an Erzbischof Thomas Becket, Recueil des Hist., 16, S. 215C.

[4] S. oben S. 34 Not. 2; S. 32 Not. 1.



CHRISTUS UND CHRISTOLOGIE. DOGMATISCHES ODER UNDOGMATISCHES CHRISTENTUM.[1]

Von Dr. M. GLOSZNER.

Einen Gegensatz zwischen Christus und Christologie, ja bereits zwischen dem Christentum Christi und dem der Apostel und ersten Gläubigen, damit zugleich zwischen dogmatischem und undogmatischem Christentum, konstruiert die neueste Phase der protestantischen Theologie, in welche sie nach Ritschl u. a. in Harnack eingetreten ist. „Der ganze Bau der kirchlichen Christologie steht außerhalb der konkreten Persönlichkeit Jesu Christi." (Das Wes. d. Christ. S. 144.) Etwas anderes ist das Evangelium (d. i. eben das Christentum Christi) und das Christentum. „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein" (S. 91). Das „Evangelium" ist „die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewißheit der Erlösung, die Demut und Freude in Gott, die Tatkraft und die Bruderliebe"; es ist dieser Religion wesentlich, „daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird". (A. a. O. S. 187.)

Das Christentum in diesem Sinne war das Ziel, dem Luther zustrebte. „Auf den Höhepunkten seines Lebens war er frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens, und wie vermochte er zu unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, ja wie vermochte er im Neuen Testament selbst zu unterscheiden! Er wollte nichts anderes als die Hauptsache gelten lassen, die aus diesen Büchern hervorleuchtet und ihre Kraft an den Seelen bewährt." Freilich hat er nicht reinen Tisch gemacht! (A. a. O. S. 183.)

[1] L. Janssens, Summa Theologica, T. IV. De Deo-Homine. Frib. Br. 1901. — A. Harnack, D. Wesen des Christentums. 5. Aufl. Leipzig, 1901. — H. Cremer, D. Wes. d. Christ. 3. Aufl. Gütersloh, 1902. — H. Schell, Christus. Mainz, 1903.

Wie Luther zu unterscheiden wußte, beweist die Art der Auffassung des alttestamentlichen Gottes, die nahe an die gnostisch-manichäische streift, sowie die Behandlung des Briefes des Apostels Jakobus, der, an dem Maßstab des „Evangeliums" gemessen, ganz und gar nicht „evangelische Art" hat.

Bis zu welchem Grade immerhin die Reformation „reinen Tisch" gemacht hat, lehrt das Zugeständnis, daß sie bei ihrer Revision „nicht nur hinter das elfte Jahrhundert, auch nicht hinter das vierte oder zweite, sondern bis auf die Anfänge der Religion selbst" zurückgegangen ist, z. B. in der Disziplin das Fasten, in der Verfassung die Bischöfe und Diakonen, Formen modifiziert oder beseitigt hat, die schon im apostolischen Zeitalter bestanden haben. (S. 178.)

In diesem Evangelium ist das Wunder etwas Fremdartiges. „Wir wissen, daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren." (S. 16.) Wo aber Wunder etwas „Alltägliches" sind, da ist für das Wunder, trotz der „verständnisvolleren Beurteilung der Wunderberichte" kein Raum.

„Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein." (S. 101.) Begreiflich, daß diese Auffassung der Auferstehung zu jener „Unterscheidung" drängen mußte dessen, was Christus für sich selbst, im eigenen Bewußtsein, war, und was er in dem seiner Apostel und Jünger, insbesondere auch des Paulus geworden ist, des Apostels, der die Auferstehung als Fundament des „Christentums" erklärt!

Wie man aber mit jener Überlieferung fertig wird, ist nicht deutlich gesagt. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir, da Harnack die mythische Erklärung verwirft, an Halluzinationen religiös überreizter Gemüter denken.[1] Denn kraft unseres „gesunden, an geschichtlichem Studium gereiften" Urteils sind wir „der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allge-

---

[1] Zu sagen, die Auferstehung sei die Form, in welcher sich die christliche Gemeinde Christi Leben in Herrlichkeit vorstellig machte, ist eine völlig nichtssagende Phrase.

meinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges keine Wunder geben kann". (S. 16 f.)

Das mechanische Kausalprinzip läßt also ein wahres Wunder nicht zu! Desungeachtet scheut sich Harnack nicht, das wirklich allgemein gültige Kausalprinzip, das die Proportion von Wirkung und Ursache fordert, in eklatanter Weise zu verletzen, indem er schreibt: „Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben mag — eines steht fest: von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen."

Wir sollen nicht auf Plato usw. verweisen; das alles sei untergegangen, kein Beweis vermöge die Gewißheit der Unsterblichkeit, das ewige Leben in der Zeit und über der Zeit zu begründen: „An den lebendigen Herrn und an ein ewiges Leben zu glauben, ist die Tat der aus Gott geborenen Freiheit." (S. 102 f.)

Auf einer Freiheitstat beruht auch die Hegel-Straußsche Unsterblichkeit, die nicht minder ewiges Leben in und über der Zeit sein soll: so elastisch erscheint der aus Halluzinationen geborene Glaube an die Überwindung des Todes und die Unsterblichkeit! Bedarf doch der egoistishe Wunsch nach unsterblicher Dauer innerhalb der christlichen Sphäre einer sittlichen Reinigung durch die Sehnsucht, mit und in Gott zu leben, und trifft die griechische Dogmatik der Vorwurf, die verhängnisvollste Verbindung geschlossen zu haben zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung.[1] (S. 147.)

Der Verfasser des vierten Evangeliums, von dem Harnack behauptet, es rühre weder vom Apostel Johannes her, noch wolle es von ihm herrühren, bezeichnet als Folge der Menschwerdung und Frucht der Erlösung die Verleihung der potestas, filios Dei fieri, wogegen nach Harnack die Vorstellung von der Erlösung als „Vergottung" der sterblichen Natur eine „unterchristliche" ist. Also wird wohl die Vergötterung dieser Natur,

[1] Eine Art von post hoc, ergo propter hoc im Sinne eines idem locus — eadem indoles enthält die sophistische Parallele: Griechische Philosophie und Intellektualismus der griechischen — römische Weltherrschaft und Cäsarismus der römischen Kirche.

wie sie der aus dem Schoße des Protestantismus erzeugte Pantheismus annimmt, eine christliche Vorstellung sein! Oder repräsentiert der deistische Rationalismus das echte und wahre Christentum?

Zur Selbstcharakteristik des Harnackschen Christentums Christi und des Christentums seiner Kirche mag das Gesagte genügen: von einer Widerlegung glauben wir uns dispensieren zu dürfen, nicht ohne eine doppelte, für uns wertvolle Konzession hervorgehoben zu haben. Die eine betrifft den Neuplatonismus, die andere das Verhältnis der katholischen Kirche zu Augustin. „Mit den Göttern, und das will mehr sagen, ist aber auch der Neuplatonismus, die letzte große Hervorbringung des griechischen philosophischen Geistes überwunden worden. Die christliche Religionsphilosophie erwies sich stärker als diese." (S. 136.) „Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch." (S. 161.) Gilt dies nicht auch von der Theologie Augustins als „Wiedererweckung (?) der paulinischen Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, göttlicher Prädestination und menschlicher Unfreiheit"? (S. 160.) Richtiger hieße es: menschlicher Schwäche und Ohnmacht; denn der die Freiheit des Willens leugnende Augustin ist ein Zerrbild Luthers, das mit dem wahren Augustin nichts zu schaffen hat, und dessen Grund in Luthers Vermischung der übernatürlichen Heilsordnung mit der natürlichen Ordnung, deutlicher gesagt, seiner Verwerfung der Unterscheidung einer zweifachen Ordnung (was man sonst nicht sehr treffend seinen exzessiven Supernaturalismus nennt), gelegen ist.

Gegen Harnacks rationalistisches Christentum erhob vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie lebhaften Einspruch Prof. H. Cremer in Greifswald. Er vertritt gegen die Theorie, derzufolge Christus nicht ins Evangelium gehört, die Lehre von dem erlebten Evangelium der gegenwärtigen Gnade, von dem für uns gestorbenen und auferstandenen Sohne Gottes: ein Evangelium, das, abgesehen von dem hier und da lebendig gebliebenen Verlangen darnach, verloren gegangen war, „bis daß Gott in der höchsten Not seinen Knecht Luther erweckte". Nach Cremer sind wir im Glauben uns des gegenwärtigen Christus als des menschgewordenen Gottessohnes, der durch seinen Eintritt in den Geschlechtszusammenhang

unmittelbar die Sünde auf sich genommen und durch Leiden, Tod und Auferstehung Überwinder und Erlöser von Sünde und Tod geworden, unmittelbar gewiß. Die Sünde erscheint dem orthodoxen Lutheraner in einem so düsteren Lichte und einem so völligen Widerspruche gegen Gott, daß nur ein Gottmensch ihr Reich zu zerstören vermochte. Sünde und Erlösung durch den bis zur völligen Gottverlassenheit sich selbst erniedrigenden Gottmenschen sind korrelate Begriffe: eine Auffassung, die lebhaft an die dualistische Färbung der Soteriologie Luthers erinnert.

Wie wir uns überzeugen werden, sind in dieser dogmatisches und undogmatisches Christentum, christliche und gnostische Elemente vermischenden Christologie Bestimmungen, die wir entschieden abweisen müssen, und Erklärungen, die uns sympathisch berühren, gemischt. Um aber den Grundfehler zu bezeichnen, so liegt derselbe in dem Subjektivismus, der das „Bedürfnis" zum höchsten Kriterium des Evangeliums erhebt und folgerichtig das Wunder, vor allem das höchste, in welchem sich die gesamte Wunderwirkung des Gottmenschen konzentriert, das Wunder der Auferstehung, in notwendige und wesentliche Korrelation zum Glauben setzt. Wir bedürfen, um aus dem Abgrund der Sünde, in den wir schon durch den Kausalzusammenhang hinabgezogen sind, erhoben zu werden, des Gottmenschen, und deshalb glauben wir an ihn, und in diesem Glauben besitzen wir ihn als den zum ewigen Leben Auferstandenen und daher nicht bloß Vergangenen, sondern unmittelbar Gegenwärtigen.

Gegen Harnack hält Cr. an der Verfasserschaft des vierten Evangeliums durch den Apostel fest, „der überall das Ohr und das Herz des Jüngers, den Jesus lieb hatte, verrät, der der Gemeinde seine an die ernstesten und zugleich an die innigsten Stunden anknüpfenden Erinnerungen nicht vorenthaltea wollte". (S. 57.)

Wenn Harnacks Evangelium in den „Merkmalen der drei Kreise" aufgeht (Cremer S. VII): „Das Reich Gottes und sein Kommen, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe": ein Evangelium, in das Jesus nicht hineingehört, so macht sein Gegner mit Recht geltend, daß die Person Jesu, des Gottmenschen, geradezu den Mittelpunkt des Christentums, das Christentum bilde.

Cremer fragt, wenn Harnack verlangt, daß wir auf das von Christus selbst verkündigte Christentum zurückgehen sollen, wo wir dieses Evangelium haben und nach welchem kritischen Maßstab wir es rekonstruieren sollen, da wir es doch nur durch Rekonstruktion herstellen könnten? (S. 11.) Harnack fällt bei seiner kritischen Arbeit in die das Wunder a priori leugnende Straußsche Negation zurück. Beachtenswert ist die Bemerkung (S. 14), daß trotz aller vermeintlichen oder wirklichen Differenzen alle neutestamentlichen Schriften einig in dem sind, was sie von dem Geheimnis der Person Christi, von der Bedeutung seines Geschickes für uns und von der ewigen Bedeutung seiner Person sagen, die über unser und der ganzen Welt ewiges Geschick entscheidet. „Von einem Judenchristentum, welches in den grundlegenden Fragen von der Person und Bedeutung Jesu Christi sich geschieden hätte von der apostolischen Verkündigung, erfahren wir gerade für die apostolische Zeit nichts.“ (S. 14 f.)

Der älteste Name derer, die an den Messias glauben (also auch der Judenchristen), ist: die da anrufen den Namen des Herrn Jesu Christi. Beten aber kann man nur zu dem, der Gott und Herr ist. (S. 27.)

Daß die dem Petrus auf sein feierliches Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu gewordene Antwort auf die „Gemeinde“ bezogen wird, die er auf Grundlage dieses Bekenntnisses bauen werde, wird uns von einem lutherischen Theologen nicht überraschen, vermag uns aber nicht in der Überzeugung zu beirren, daß Wortlaut und Umstände unmittelbar eine andere Erklärung fordern.

So treffend als kurz erklärt Cr.: Jesus „ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Religion“.

Über das Verhältnis der Evangelien zueinander lesen wir: „Matthäus gibt die Apologie der Messianität Jesu gegenüber dem Judentum, Lukas einen Bericht über die Geschichte Jesu und der Evangeliumsverkündigung für einen hochstehenden, für das Christentum interessierten Heiden, während Markus zusammengestellt hat, was er in der Missionspredigt immer wieder gehört hat.“ (S. 54.) Johannes dagegen setzt, wie aus einer Reihe von Einzelzügen sich ergibt, bei seinen Lesern Bekanntschaft mit der Geschichte Jesu und den synoptischen Bericht darüber voraus. (S. 56.)

In der apostolischen Verkündigung, die Harnack in Gegensatz stellt zur Verkündigung Jesu selbst, im Evangelium des Lieblingsjüngers heißt der Vater im selben Sinne der Vater, mein Vater, wie bei den Synoptikern, und — setzen wir hinzu — umgekehrt. (S. 57.) Synoptiker und Johannes schließen einander nicht aus. (S. 63.) Jesus ist nicht Religionsstifter (im Sinne Harnacks), nicht der Mann, der, wie Harnack sagt, nicht ins Evangelium gehört. (Ebd.) Sollte es wirklich, frägt Cr., für möglich gehalten werden, daß die ganze weltgeschichtliche Erscheinung des Christentums doch schließlich ihre weltüberwindende Kraft nur geschöpft hätte aus Erscheinungen, Visionen? (S. 72.) In der Tat, fragen wir, wo bleibt da der gerühmte Pragmatismus der Geschichte? Mit Recht bezeichnen daher die (katholischen) Apologeten die Existenz der Kirche, ihre lebendige Gegenwart als die beredteste Apologie des Christentums. Man beruft sich auf die „Gesetze unseres Daseins im geschlossenen Zusammenhang von Natur und Geschichte". (S. 84.) Wie aber, wenn die Geschichte selbst diesen Zusammenhang durchbricht? Oder gibt es eine „Geschichte", die als Tatsache wie durch ihre äußeren und inneren Wirkungen — in den Seelen — mehr beglaubigt wäre als die Auferstehung Jesu? Ebendeshalb aber dürfen wir nicht mit Cremer die Frage, ob die in den Quellen sich aussprechende Anschauung und Beurteilung der Person und Geschichte Jesu berechtigt sei oder nicht, als eine nur sittlichreligiöse, d. h. in seinem Sinne vom subjektiven, dem „Bedürfnis"standpunkt, nur als eine solche des „brennendsten persönlichen Interesses" zu beantwortende Frage erklären. (S. 86.)

In seiner Antikritik (S. 88 ff.) versagt es sich der Vf. nicht, die Gelegenheit vom Zaune zu brechen, seinem — sollen wir sagen — lutherischen Fanatismus? einen kleinen Tribut zu zollen, und die vermeintliche Dürftigkeit der religiösen und sittlichen Grundanschauungen (!) des römischen Katholizismus zu brandmarken, nämlich die Anschauung von der Wiedergutmachung unserer Sünden durch Bekenntnis des Mundes, Genugtuung des Werkes und Betrübnis des Herzens, indem er verschweigt, daß der Rechtfertigungsprozeß nach katholischer Lehre durchweg auf Christi Verdienst beruht und von der Gnade getragen ist, zugleich aber auch der Selbsttätigkeit Raum läßt, so daß der Erfolg die wirkliche Tilgung der Sünde ist,

nicht eine Nichtzurechnung und Zudeckung, wobei die Sünde, unerschüttert durch unfruchtbare Höllenschrecken und ungetilgt trotz Ergreifung von Christi Gerechtigkeit, fortbesteht wie eine Macht, die selbst die Gottheit zwar zu unterdrücken, nicht aber aufzuheben vermag, eine Konsequenz jener dualistischen Auffassung der Sünde, die Luther in die verhängnisvollen Bahnen der falschen Gnosis und des Manichäertums trieb.

Auf die subjektivistische Wendung, die der Vf. nimmt, indem er frägt: befriedigt der Christus, wie wir ihn nach den alten rationalistischen und nach den neuesten Anschauungen zu zeichnen versucht haben, die sittlichen Bedürfnisse oder nicht (S. 93), ist von uns bereits hingewiesen. „Christus ist mehr als eine Person der Geschichte und darum gerade, nur darum genügt er unseren Bedürfnissen.“ (S. 102.)

Nach katholischer Auffassung lebt Christus, ist er gegenwärtig teils durch sein Fortwirken in der Kirche dynamisch und mystisch, teils real in der Eucharistie. An die Stelle dieser Anschauung tritt bei unserem lutherischen Theologen eine unklare, an die communicatio idiomatum in abstracto und die Ubiquitätslehre einerseits erinnernde, anderseits aber eine in die Gegenwart im Glauben verschwimmende Auffassung. „Der Auferstandene, über den der Tod nun keine Gewalt mehr hat, und für den es keine Schranke des Raumes und der Zeit mehr gibt, steht seitdem zu seinem Worte und dem Worte von ihm, und darum ist es im eigentlichen Sinne des Wortes lebendiges Wort.“ (S. 116.) „Daß er auferstanden ist, wird uns nicht gewiß durch irgendwelchen Bericht, und wenn er noch so sorgfältig aufgenommen und aufbewahrt wäre, sondern wie die Jünger nicht hätten bedürfen sollen, daß sie die Auferstehung erst erlebten oder vielmehr den Auferstandenen sahen, so sollen auch wir der Auferstehung gewiß sein durch das, was wir von ihm erleben, durch sein Leben, dessen wir inne werden.“ (S. 125 f.) In dieser einseitigen Betonung der inneren Erfahrung gibt sich die Pseudomystik der lutherischen Dogmatik kund, die Gott und den Erlöser gewissermaßen kosten, empfinden will und damit in den Fehler verfällt, den sie vermeiden möchte.

Aus der dualistischen Überspannung des Sündenbegriffes erklärt sich, wie bereits hervorgehoben wurde, die wiederholte Behauptung, daß nur durch die Mensch-

werdung die Erlösung kommen konnte (S. 134), indes die katholische Dogmatik die Notwendigkeit der Menschwerdung auf den freien göttlichen Ratschluß zurückführt, die Menschheit auf die vollkommenste, die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Verein am vollkommensten offenbarende Weise zu erlösen. Nur von der Tatsache gilt, daß die Niedrigkeit des fleischgewordenen Erlösers unsere Rettung ist. (S. 139.)

Der Vf. hält an der wunderbaren Geburt aus Maria der Jungfrau fest und läßt Marien „den Mund auftun, als Jesus auferstanden und gen Himmel gefahren war". (S. 142.) Dagegen verschließt er sich gegen die durch kirchliche Tradition beglaubigte und durch die dogmatische Konsequenz geforderte dauernde Jungfräulichkeit der Gottesmutter, obgleich die Erwähnung der Brüder Jesu im Evangelium durch den hebräischen Sprachgebrauch eine vollkommen befriedigende Erklärung findet. (S. 151.)

Für des Vf.s Standpunkt bezeichnend ist die Äußerung, die allerdings gegen Harnacks Rationalismus gerichtet ist: „Begnadigung ohne Menschwerdung Gottes ist keine Begnadigung, durch welche ich, der Sünder, den lebendigen Gott habe, sondern ist eine Begnadigung aus vornehmem Mitleid, mit meinen Irrtümern, Fehlern, überhaupt meiner Fehlentwicklung." (S. 144.) Ferner führen wir an: „Er trug die Mitschuld mit uns, mit seinem Fleisch und Blut, und weil (?) er unser Fleisch und Blut war." Er soll die Erlösung als der Erstgeborne von den Toten nicht bloß erleben, sondern bewirken durch Sterben und Auferstehen. (S. 153.)

Sein Leiden brachte den Verzicht auf seine himmlische Herrlichkeit mit sich. (S. 157.)

Gegen Harnack erklärt Cr., es sei geradezu falsch, daß Israel überall Wunder zu sehen und darum auch zu erleben gewohnt war. (S. 169.) Merkwürdig ist, daß sich besonders die neutestamentlichen Wunder nicht auf die eigene Person der Wundertäter beziehen und daher nicht durch die Phrase von der Einwirkung eines festen Willens erklärt werden können. (S. 172 f.) Auch die Auffassung derselben als „Gebetserhörungen" genügt nicht. (S. 175.) Sie sind nach Zweck und Inhalt nur verständlich im Zusammenhange mit Jesu Verkündigung und Person. (S. 181.) „Wir glauben nicht an Jesus um der Wunder willen, aber wir glauben die Wunder um Jesu willen"

(S. 182): was nur insofern richtig ist, als die Erscheinung Jesu, seine Person und sein Leben ohne Wunder ein absolutes „geschichtliches“ Rätsel wären. Die Wunder lassen sich aus dem evangelischen Rahmen nicht herausnehmen, ohne das ganze Bild zu zerstören.

Schließlich präzisiert der Vf. sein Verhältnis zu Harnack in der Auffassung des Wesens des Christentums mit den Worten: „Christentum ist nicht die Religion, die Jesus selbst gelehrt, geglaubt, geübt hat, sondern ist die Religion, welche Selbstbeziehung des Glaubenden zu Jesus, Gemeinschaft mit Jesus und wie mit ihm auch Gemeinschaft mit dem Vater ist. Christus wird der Welt dargeboten in der apostolischen Verkündigung, Christus bietet sich selbst dar in seiner Verkündigung.“ (S. 221.)

Wenn das Christentum des lutherischen Theologen dogmatisch-christologisches Christentum ist gegenüber dem undogmatischen, subjektivrationalistischen Christentum Harnacks, so stellt es sich hinwiederum als Gefühlschristentum mit schwankender, in Korrelation zu einem subjektiven Glauben, einseitiger innerer Erfahrung stehender Grundlage dar im Vergleiche zu dem christologischen Christus und dogmatischen Christentum, wie es uns in dem vierten Bande der Summa Theologica P. Janssens (Herder, Freib. 1901) dargeboten wird.

Die Darstellung des katholischen Theologen unterscheidet sich von derjenigen der beiden protestantischen durch den streng objektiven Standpunkt gegenüber dem subjektiven Harnacks, in welcher die völlig an die Erfahrung gebundene Vernunft zum höchsten Kriterium erhoben ist, und dem des lutherischen Theologen, welchem das Schuldbewußtsein und Erlösungsbedürfnis den Gott-Erlöser verbürgt; nämlich durch die Anerkennung der göttlichen Offenbarung in ihrem vollen Umfang nach Schrift und Tradition, sowie ihrer berufenen Interpretin, der Kirche, als Quelle und Norm. Dazu kommt die Arbeit des theologischen Gedankens, der in der Überzeugung von der Objektivität des geoffenbarten Inhalts und seiner ewigen Gültigkeit denselben in seine Konsequenzen entfaltet und damit die Vernunft selbst über ihren natürlichen Besitz hinaus mit den wertvollsten Wahrheiten bereichert.

Einrichtung und Methode dieses, die Christologie behandelnden, mit Einschluß des Registers 870 Seiten umfassenden Bandes sind dieselben wie die der früheren

Bände und dem Leser des Jahrbuches durch unsere Besprechung des Traktates de Trinitate bereits bekannt. Zugrunde gelegt ist die theologische Summa des hl. Thomas und vorausgesetzt, daß sie beim Studium des Traktates stets zur Hand ist. Außerdem aber finden vorzugsweise der hl. Anselm, Bonaventura, Rupertus eingehende Berücksichtigung und selbst den Lehren des hl. Thomas gegenüber nach ihren relativen Vorzügen objektive Würdigung. Auch die übersichtlichen Schemata sowie die am Schlusse ganzer Quästionen gegebenen Zusammenfassungen (Synopses) kehren im vorliegenden Werke wieder. Die letzteren sind um so dankenswerter, als die Untersuchungen vielfach subtil und kompliziert sind. Das positive und spekulative Element sind gleichmäßig berücksichtigt. Wir werden uns bei unserer kurzen Besprechung des dem Studium angelegentlichst zu empfehlenden Werkes mit dem letzteren Elemente beschäftigen, wie es dem Zwecke und der Aufgabe des Jahrbuches entspricht.

Zunächst sei daher die Aufmerksamkeit auf die an Günthers Auffassung des Verhältnisses von Person und Natur in Christus geübte Kritik gelenkt. Nach Günther ist die Person des Gottmenschen eine Zusammensetzung nicht etwa nur in dem Sinne, daß die eine und einfache Person des Logos in zwei Naturen subsistiert, sondern an sich selbst, sofern ihre Einheit eine „formale“ ist. Baltzer meint, diese Lehre, die er bei Anselm finden will (in dem Satze nämlich: In Christo Deus est persona et homo est persona, nec tamen duae sunt personae, sed una persona), sei die altkirchliche des Ephesinischen, Chalzedonensischen und Konstantinopolitanischen Konzils. (S. 172 Anm.) „Günthers Hauptfehler war, von den Gegenständen des Glaubens allzu rationalistisch zu denken nach dem Gutdünken einer Philosophie, die nicht dienen, sondern herrschen will.“ Da er nicht einzusehen vermochte, daß in der Trinität drei Personen in der numerischen Einheit der Natur und in der Menschwerdung die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen bestehen können, begriff er, vom menschlichen Selbstbewußtsein ausgehend und nach dem Vorgang der neueren Philosophie das Wesen der Persönlichkeit, wie Kuhn, Staudenmaier, Dieringer und Berlage in das Selbstbewußtsein setzend, die Einheit der Person in Christus als eine dynamisch-formale, aus der wechselseitigen Durchdringung des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseins resultierende.

Da dem Güntherschen Personbegriff zufolge mit den Naturen auch die Personen multipliziert werden, so müßte konsequent der zusammengesetzten Person auch eine zusammengesetzte Natur entsprechen, woraus sich eine analoge Kombination der entgegengesetzten Irrtümer, des nestorianischen und eutychianischen ergeben würde, wie in der zwischen Tritheismus und Sabellianismus schwankenden Trinitätslehre Günthers.

Nicht ohne Interesse ist die geschichtliche Frage, ob diese rationalistische Behandlung des Inkarnationsdogmas unter den katholischen Theologen Vorgänger gehabt habe. Wie wir aus Schäzlers Lehre von der Menschwerdung[1] ersehen, ist die Kantsche Aufklärungsperiode auf die katholische Theologie nicht ohne Einfluß geblieben. Stattler, der sich trotz aller Polemik gegen die Kantsche Philosophie von der Einwirkung durch den rationalistischen Zeitgeist nicht freizuhalten wußte, glaubt in die ununterbrochene Wirksamkeit des Logos in der Menschheit Christi den Grund der Personeinheit des Gottmenschen setzen zu dürfen. Der Unterschied von dem durch die Gnadeneinwirkung zwischen Gott und dem Gerechtfertigten hergestellten Verhältnis soll darin liegen, daß erstens nicht die gesamte Tätigkeit, sondern seine übernatürliche allein ursächlich von der Gnade abhänge, und zweitens begründe der Gnadeneinfluß keinen dauernden Zustand, folglich keine persönliche Gemeinschaft.[2]

Dem naheliegenden Einwand, daß nach kirchlicher Lehre schon durch die heiligmachende Gnade die Seele in ein dauerndes Verhältnis zu Gott versetzt werde, kommt Stattler dadurch zuvor, daß er diese Gnade in das Angebot der göttlichen Allmacht verlegt, die Seele zu ihrer Heilstätigkeit jederzeit nach Bedürfuis zu unterstützen.[3]

Von dem Persönlichkeitsbegriff Stattlers gilt, wie die Schäzlersche Kritik treffend hervorhebt, dasselbe, was wir gegenüber der Güntherschen Konstruktion bemerkten, daß sie zwischen die Scylla des Nestorianismus und die Charybdis des Eutychianismus gerät; denn ist das Vernunftwesen persönlich gerade als Tätigkeitsprinzip oder mit Rücksicht auf seine Leistungsfähigkeit, so ist die menschliche Natur entweder kein wahres Tätigkeitsprinzip, sondern

[1] C. v. Schäzler, Das Dogma v. d. Menschw. S. 213 ff.
[2] A. a. O. S. 215. [3] Ebd. S. 217 f.

von der göttlichen Natur verschlungen, oder sie ist ein solches, unmittelbares Prinzip wahrhaft menschlicer Handlungen; in diesem Falle aber ist die Konsequenz nicht zu umgehen, daß sie, sofern sie dies ist, auch menschliche Person ist.[1] Die Stattlersche Theologie kann somit als ein Übergang von der alttheologischen zur Güntherschen, aber auch zur Kuhnschen bezeichnet werden, zur letzteren inbezug auf die Auffassung der Gnade. Nicht ohne Grund nennt Kuhn Stattler einen der denkendsten Theologen seiner Zeit, wiewohl er sich nicht über eine abstrakte Begriffsphilosophie erhebe und von einer spekulativen Dogmatik bei ihm nicht entfernt die Rede sein könne, wozu der klägliche Zustand der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (des Zeitalters einer bloßen Begriffs-, sodann einer Popularphilosophie) das seinige beigetragen habe: ein merkwürdiges Bekenntnis, demzufolge die „spekulative" Dogmatik vom Zustande der außerkirchlichen, akatholischen Philosophie abhängig erscheint. Die Kuhnsche spekulative Dogmatik verdankt ihre Existenz allerdings der Blüteperiode der „spekulativen Philosophie", der Herrschaft der „synthetischen Urteile a priori".[2]

Schäzler schließt seine Darstellung der Stattlerschen Christologie mit den Worten: „Die Stattlersche Darstellungsweise der katholischen Glaubenslehre hat dem Geiste des Dogma schlechthin widerstreitende Auffassungen der modernen Philosophie in seine Formen so geschickt zu kleiden gewußt, daß es zum nicht geringen Teil ihre Schuld ist, wenn von nun an die dogmatische Wissenschaft in Deutschland der Zeitphilosophie gegenüber in ein Verhältnis der Abhängigkeit gerät, das auf ihre Weiterbildung überaus nachteilig einwirken mußte. In dieser durch Stattler eröffneten Richtung, welche auch in die praktische Theologie Eingang gefunden hat, ist manche tüchtige Kraft und ein reiches Maß guten Willens, die auf der rechten Bahn Großes geleistet hätten, nutzlos verbraucht worden. Einer der Rüstigsten darunter ist, zumal in christologischer Hinsicht, Günther geworden."[3]

An die Jakobische Glaubensphilosophie erinnert die Christologie eines anderen Koryphäen unter den „Stamm-

---

[1] A. a. O. S. 219.
[2] Kuhn, Kath. Dogm I. 2. Aufl. S. 515. S. 518 Anm. 1.
[3] Schäzler a. a. O. S. 228.

haltern" der modern-katholischen Schule,[1] der die göttliche Sendung Jesu als die Fundamentallehre des Christentums erklärt. Die Überzeugung, Jesus sei von Gott gesandt, gehe im Gange des menschlichen Erkennens als eine frühere der Überzeugung: Jesus ist der wahre, eingeborene Sohn Gottes, voran. Tritt hier der Sohn Gottes hinter den Gesandten zurück, so erscheint es begreiflich, daß die Gottheit zur Göttlichkeit, der Gottmensch zum Idealmenschen wird. Die Worte: Jesus ist in jeder Beziehung höchst würdig, als ein göttlicher Gesandter anerkannt zu werden, haben den Sinn: Die Vernunft findet an Jesus nichts, was sie nicht mit dem Ideal eines göttlichen Gesandten vereinigen könnte, und findet an ihm alles, was sie in dem Ideal eines göttlichen Gesandten als wesentlich anzuerkennen genötigt ist.[2]

Von der Christologie des Theosophen Baader urteilt v. Schäzler, ihr Hauptgebrechen liege darin, daß ihm die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen bloß die Befreiung und Wiederherstellung des rein Menschlichen bezweckt.[3]

In einem Anhang zur zweiten Quästion, die von der Weise der Vereinigung an sich (de modo unionis in se) handelt, wird ein nicht unzeitgemäßes Thema berührt: der theosophische Begriff der Inkarnation. Die Gefahr der theosophischen Bewegung, an welche sich die buddhistische und ethische anschließen, ist um so weniger zu unterschätzen, als sie durch die spekulative Philosophie, in den Systemen Fichtes, Schellings, Hegels und Schopenhauers vorbereitet liegt und darin nach der einen oder anderen Richtung Anknüpfungspunkte vorfindet. Ein Apologet des Buddhismus[4] nennt außer Schopenhauer als Vertreter des „philosophischen Buddhismus" Th. Schultze, der in seinem Werke „Die Religion der Zukunft" seine Weltanschauung in Umrissen gezeichnet habe. „In Einzelheiten gehen diese Systeme auseinander, aber die Grundtendenz wird hier immer die gleiche sein und im wesentlichen sich mit dem Inhalt der buddhistischen, ‚großen Wahrheiten' decken. Subjektiver Idealismus und dementsprechend Pessimismus sind die gemeinsamen Ausgangspunkte. Hieraus

[1] A. a. O. S. 199 ff. Gemeint ist Sailer. Die angeführten Zitate finden sich W. W. 8. S. 159. 168. 169. 206.
[2] Schäzler a. a. O. S. 199. [3] A. a. O. S. 239.
[4] Br. Freidank, Buddha und Christus, 1903.

resultiert Verneinung des Lebenswillens. Mit dem reinen ‚subjektiven Idealismus' aber ist schwer auszukommen. Es muß sich auf ihm notwendigerweise ein transzendentaler Realismus aufbauen und noch besser ein transzendentaler Idealismus. Nirvana gilt hier als Bezeichnung für das Gebiet des Transzendentalen." (Freidank a. a. O. S. 159.) Den hier geforderten Übergang vom subjektiven Idealismus zum transzendentalen Realismus hat bekanntlich E. von Hartmann vollzogen.

Auf buddhistischem Standpunkt kann allerdings von einer Inkarnation der Gottheit strenggenommen nicht die Rede sein, es sei denn, daß man die Buddhas als Erscheinungen der an die Stelle der Gottheit tretenden sittlichen Weltordnung betrachtet. Wie nämlich bei Fichte diese das wahrhaft Göttliche ist — nachdem bereits in der Lehre Kants der persönliche Gott gegenüber dem unpersönlichen Prinzip einer absoluten Vernunft und sittlichen Ordnung in den Hintergrund gerückt worden war, so erscheint auch im Buddhismus Buddhas das sittliche Vernunftgebot als die einzige wahre Gottheit. Ebenso wie Fichte lehnen denn auch die Apologeten des Buddhismus mit dem Hinweis auf dieses Prinzip den Vorwurf des Atheismus ab. „Im Sinne der Juden, Christen und Mohammedaner ist der Buddhismus allerdings ‚atheistisch'; er leugnet die Existenz eines extrakosmischen, persönlichen Gottes, und doch ist er ganz sicher Religion; denn er erhebt den Menschen zum Throne der höchsten Gottheit. Außerdem erkennt der Buddhist wohl das Wirken einer universellen, freilich nicht persönlichen Macht an; er nennt diese Macht das Karma. Der Begriff des letzteren ist aber etwas anderes, als der europäische Gottesbegriff."[1] Fichte gesteht zu, daß sein System Pantheismus sei, nicht aber Atheismus; der Buddhist will ebenfalls (was schon der Brahmanist war) Pantheist sein, nicht Atheist. Ist aber Pantheismus, wenn wir von seiner akosmistischen Form[2] absehen, etwas anderes als Atheismus?

„Karma ist nicht etwa eine außerweltliche Macht, ein ‚deus ex machina', sondern eine im Innern eines jeden Wesens wirkende Macht. Auch deckt sich Karma nicht

[1] Freidank a. a. O. S. 70.

[2] Der akosmistische Pantheismus ist im Grunde Nihilismus; denn das reine, bestimmungslose Sein, das er allein anerkennt, ist gleichwertig dem reinen Nichts, wie es auch von Hegel genommen wird.

vollständig mit dem, was wir im modernen Sinne ‚Ursache und Wirkung‘ nennen; denn während die Ursache aufhört, sobald die Wirkung eintritt, inhäriert bei dem karmischen Prozesse der Wirkung noch die Ursache; letztere dauert in der ersteren fort“.[1] Diese letztere Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung eignet gerade dem spekulativen Monismus.

Daß die Bestrebungen der Theosophen, Neubrahmanisten und Neubuddhisten in der modernen spekulativen Philosophie einen wohlvorbereiteten Boden finden, steht außer Zweifel. Dies gilt speziell von der Inkarnationstheorie. Schelling bemerkt „über die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen“, daß sie „glaubten, den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkünden, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage“. „Man kann nicht leugnen,“ fügt der pantheistische Philosoph hinzu, „daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.“[2]

Nach Schelling liegt nämlich das tiefere, spekulative Verständnis der Inkarnation darin, daß Christus der Gipfel der im Menschengeschlechte sich ewig vollziehenden Menschwerdung Gottes sei.

Charakteristisch für die theosophische Inkarnationstheorie ist die Eintragung eines weiblichen Prinzips in die Trinität, wodurch diese zu einer Quaternität wird. Janssens führt folgende Stelle eines modernen Buddhisten an: „Die ägyptische Trinität setzt sich aus Osiris, Isis und Horus zusammen. Die primitive christliche Trinität besteht in Vater, Mutter und Sohn. In der indischen Philosophie ist Brahmâ der Vater, Avidyâ (weiblich) die Mutter und Mahat der Sohn. Das weibliche Prinzip ist die virtuelle Grundlage jeder Manifestation.“[3] Die spekulative Theosophie perhorresziert nun gewiß derartige sinnliche Vorstellungen, eignet sich indes gleichwohl den darin liegen-

[1] Freidank a. a. O. S. 110. Vgl. Olcott, Le Bouddisme . . sous forme de catechisme. Paris 1883. p. 90.
[2] Vorlesungen üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 195. (Ausg. v. 1830.)
[3] Janssens, S. 199 Anm. 2.

den Gedanken an durch Annahme einer passiven Potenz in Gott, die sie ebenso als Grundlage der Schöpfung und ihres Höhepunktes, der Inkarnation, kurz aller Manifestationen nach außen betrachtet. Auch jene Auffassungsweise, welche die Gottheit als Selbstursache, als das eigene Wesen und Dasein setzende Denk- und Willenskraft und -tat begreift, vermag nur durch Inkonsequenz der Annahme einer passiven Potenz, eines relativen „Nichts“ in Gott zu entgehen. Indem sie die Geschöpfe formell als göttliche Denk- und Willensakte auffaßt, fällt sie notwendig in den theosophischen Inkarnationsbegriff zurück, der ohne jenes „weibliche“ Prinzip einer passiven Potenz in Gott nicht vollziehbar ist.

Eine Menschwerdung im Sinne des christlichen Dogmas weist die „Theosophie“ als Anthropomorphismus zurück. „Es gibt gewisse Punkte, in welchen die Theosophie mit dem aktuellen Christentum im Widerstreite steht; der größte liegt in der dem Ausdruck: Christus gegebenen Bedeutung . . . Der Leib des Wortes — des Christus — ist das ganze Universum.“ „Wir verwerfen die Idee eines persönlichen oder extra-kosmischen oder anthropomorphen Gottes, der nur der Riesenschatten des Menschen ist.“[1]

„Würden die Theosophen,“ bemerkt P. Janssens, „nichts anderes tun als die alte orientalische Pseudosapienz in Wort und Schrift verbreiten, so wäre dies ein sehr verwerfliches Unternehmen, und jeder denkende Geist wird sich wie vor den Mohammedanern vor ihnen hüten. Da sie aber unter dem Vorwand eines tieferen Verständnisses unserer Geheimnisse diese auf ihre esoterische Lehre zurückführen und sich nicht scheuen, Christus selbst zum Theosophen und einen hl. Johannes und Paulus zu Herolden und Eingeweihten zu stempeln, so muß ihr verabscheuungswürdiger Betrug, durch den manche Unkluge und Schwachgläubige verleitet werden, aufgedeckt und zurückgewiesen werden.“[2]

Mit Recht wird (p. 217) der orthodoxe Sinn der Cyrillschen Formel: una natura Verbi incarnati“ behauptet, wiewohl der Ausdruck selbst nach dem Auftreten des Monophysitismus zu verpönen ist.

[1] L. c. p. 200 squ. Anders die abendländische Theosophie eines Schelling, Baader, Krause, Carriere, sowie der verwandten theologischen Systeme, die Immanenz und Transzendenz zu verbinden sucht.

[2] L. c. p. 206.

Die „subtile“ Frage: „Utrum plures personae divinae possint assumere unam numero naturam humanam“ glaubt der Vf. durch die Analogie des Ausgangs des Hl. Geistes von Vater und Sohn tanquam ab unico principio dahin beantworten zu können, daß unter jener Voraussetzung die drei göttlichen Personen, als ein einziges Prinzip betrachtet, eine menschliche Natur in ihre Subsistenz aufnehmen würden; da diese Subsistenz Vater, Sohn und Hl. Geist ist, so wäre Terminus dieser Aufnahme der inkarnierte Vater, der inkarnierte Sohn und der inkarnierte Hl. Geist.“ (p. 225.)

In der Frage nach der Beseeltheit des Blutes schließt sich der Vf. der bejahenden Ansicht der Mehrheit der Thomisten an (S. 297), da diese theologisch die größere Probabilität für sich habe.

Daß man, ohne die dem hl. Thomas gebührende Ehrfurcht zu verletzen, von seiner Ansicht bezüglich der Bedeutung des Fötus abweichen könne, gestehen wir dem Vf. bereitwillig zu, vermögen aber nicht einzuräumen, daß dieselbe durch empirische Tatsachen erschüttert worden sei: überhaupt kann nicht zugegeben werden, daß eine embryologische Analyse die Frage, ob sofortige Belebung durch die Geistseele, zu entscheiden vermöge. (p. 321.)

Über die theologische Gewißheit der von der Schule übereinstimmend mit dem hl. Thomas bekannten Doktrin von der eingegossenen Gnade der Seele Christi urteilt der Vf.: eam non esse de fide, sed tantum fidei proximam, aut saltem theologice certam. (p. 341.)

Die subtile Frage nach dem Grade der der Seele Christi verliehenen Gnade sucht der Vf. durch einen zwischen der absoluten und „geordneten“ Macht Gottes gelegenen terminus medius, nämlich die die Gnadenfülle verleihende potentia absoluta consequens zu beantworten, und bestimmt diese „Fülle“ als den Grad der Gnade, quem Christus a Patre suo propter infinitam suam dignitatem accepit. (p. 362.)

In einem Anhang zur 9. Quästion de Scientia Christi bespricht der Vf. die abweichende Lehre Schells. Entschiedenen Tadel verdient die Art, wie dieser Autor die Theologen meistert, indem er von einer Wissenschaft spricht, „welche in den Tatsachen und Urkunden mehr lästige Schranken als willkommene Hilfsmittel und Wegweiser

sieht", Gott selbst warne vor solcher Theologie: ‚Siehe, das Wort Jehovas haben sie verachtet; welche Weisheit besitzen sie denn?' (S. 418.) Der Vorwurf fällt auf Schell selbst zurück; denn indem er bewußt oder unbewußt überall auf die Selbsttätigkeit, auf die geistige Aktivität dringt und pocht, ist er viel mehr von spekulativen Gesichtspunkten, als von den Tatsachen geleitet. Ja wir werden alsbald uns überzeugen, daß ihm das gesamte Evangelium als Folie und Material dienen muß, um für seine Lieblingsidee der Selbst- und Alleinursächlichkeit des Geistes Propaganda zu machen. Möge er also doch jenes Gotteswort selbst beherzigen!

Von jener spekulativen Idee ausgehend wirft er der Scholastik vor, sie nehme an, Vollkommenheit liege unterschiedslos in dem Was, nicht ebenso in dem Wie derselben. Wenn er selbst das Wort des Evangeliums von dem Fortschritt Jesu wörtlich nehme, so tue er dies, weil er in der selbsttätigen Entwicklung vom Können zum Tun ein ebenso wichtiges Moment der Vollkommenheit sehe wie in dem Inhalt dieser Vorzüge selbst. (S. 420.) Wohin dieser Grundsatz führt? Zur Annahme, daß das göttliche Leben Frucht der Selbsttätigkeit des endlichen Geistes sein müsse! Die größere Menge — versichert Schell — angeborner Vorzüge stehe an sittlichem Adel hinter jedem selbsterrungenen Vorzuge zurück. Gott sei vollkommen, weil er die Unendlichkeit und weil er die Selbstwirklichkeit ist. (A. a. O. S. 421.) Dieser Sittlichkeitsbegriff mag in den Rahmen der Fichteschen Wissenschaftslehre passen, dem christlichen Standpunkt ist sie keineswegs angemessen, denn dieser erblickt den sittlichen Höhepunkt in den eingegossenen Tugenden. Was aber die Begründung jenes Begriffs in der göttlichen Selbstwirklichkeit betrifft, so sollte es vielmehr heißen: Selbstverwirklichung, ein Ausdruck, der dem Schellschen Gedanken weit besser entspricht, aus guten Gründen aber fallen gelassen wurde.

Wenn die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi Frucht der Selbsttätigkeit sein soll, um wahrhaft verehrungswürdig zu sein, warum — so frägt der Vf. mit Recht: warum „non adiicitur aliquid huiusmodi de ipsa unione hypostatica, ad modum positionis Nestorii?"

Nicht die Gottschauung selbst soll es sein — erklärt Schell — die er für die Zeit der irdischen Selbstentäußerung Christi in Frage stelle, sondern die Art und Weise, sowie

die Begründung, um derentwillen sie ihm für die ganze Zeit der Erniedrigung zugeschrieben wird. (S. 421 f.) Wieso die Art und Weise? Kann die visio beata Resultat selbsttätiger Geisteskraft sein?

Wie Ehrhard in seiner Reformschrift, wirft auch Schell der scholastischen Denkweise vor, daß sie für das Werden keinen Sinn habe.[1] Wir haben an einem anderen Orte darauf die Antwort gegeben. Mit gerechter Strenge urteilt zu dem längeren Zitate (p. 422) P. Janssens: „Quaero, suntne verba haec, quoad partem quae spectat ad traditionem scholae, suntne theologi solide arguentis, annon potius gratuito exaggerentis, ne dicam declamantis?" (L. c.)

Das Argument Schells: wäre dies — ein striktes Recht der Menschheit Christi Gott gegenüber — möglich, so würde es auch mittels einiger Axiome für die Menschheit überhaupt erreichbar sein, bezw. für die ganze Schöpfung, d. h. das Christentum wäre unvermerkt in Heidentum umgewandelt, kehrt sich gegen ihn selbst, ohne daß es „einiger Axiome" bedarf, wenn man sein System im Zusammenhang ins Auge faßt; denn da die Schöpfung aus göttlichen Denk- und Willensakten bestehen soll, so ist sie ihrer Form und ihrem Wesen nach göttlich: daher auch die Alleinursächlichkeit des Geistes behauptet wird.

Wenn dann Schell von einer „Schaustellung eines menschenähnlichen Lebens und Leidens" redet, so ist das Günther nachgesprochen, der in seiner Christologie wenigstens auf logische Konsequenz gerechteren Anspruch als Schell erheben darf. (p. 424 sq.) Diese Inkonsequenz weist der Vf. in Schells Theorie des Selbstbewußtseins und überhaupt des Erkennens Christi auf, die zwischen der Schule und dem Agnoetismus vermitteln will: aut admittat hunc statum comprehensoris in Christo aut non auferat a Christo homine viatore fidem. (p. 427 squ.)

Aus den spezielleren theologischen Untersuchungen (p. 607 squ.) heben wir die über die Existenz der menschlichen Natur Christi hervor. In einer Anmerkung wird die schroffe Kritik Palmieris über die Ansicht, daß die (endliche) reale Wesenheit von der Existenz unterschieden sei, angeführt; dieselbe sei evident falsch. (p. 608 n. 2.)

[1] P. Janssens weist in der Vorrede zum II. Bande dieses Werkes, den wir später ausführlicher zu besprechen gedenken, auf die scholastische Lehre von Materie und Form hin, die großenteils auf dem „Werden und Vergehen" begründet ist. De Deo-Homine. II. P. p. XV.

Demnach wären in Christus zwei Existenzen anzunehmen. Dagegen lehrt der Vf. mit dem hl. Thomas: In Christo Iesu non est nisi una existentia proprie dicta ‚substantialis'.[1] P. Billot gibt der thomistischen Ansicht folgende Fassung: „Unio Incarnationis explicatur per hoc quod humanitas sic communicatur Verbo, ut in illo existat et non in semetipsa, quatenus esse personale Filii Dei supplet vices creatae existentiae, sive proprii actus essendi, qui eidem humanitati naturaliter debeatur." (p. 627.)

Die Ansicht, daß die Existenz die Formalität der Subsistenz – bei Vernunftwesen der Persönlichkeit — bilde, so daß sich also diese real von der Natur unterscheidet, ohne außerdem zur Natur und Existenz eine weitere Realität hinzuzufügen, verdient entschieden den Vorzug vor den übrigen Meinungen, da in ihr sowohl die Integrität der Natur als auch der positive Charakter der Subsistenz, resp. Persönlichkeit zu ihrem Rechte gelangt.

Die nicht bloß tatsächliche Sündelosigkeit, sondern vollkommene „Unsündlichkeit" Christi wird auf drei Ursachen zurückgeführt: 1) die unio personalis, 2) die ratio instrumentalis -- voluntas Christi efficacissime a divina voluntate movebatur[2] —, 3) der status comprehensoris, welch letztere Ursache der Vf. weder, wie von Schell geschieht, bestritten, noch übermäßig hervorgehoben wissen will. (p. 667.)

Ausführlich ist die Honoriusfrage behandelt; die Sentenz des Honorius ist nicht als doktrinale, sondern als disziplinare aufzufassen, indes auch nicht als solche zu billigen, da die Briefe des Honorius zwar keine formelle Häresie enthalten, aber durch Unkenntnis des status quaestionis der Häresie tatsächlich Vorschub leisteten. (p. 698 squ.)

Noch einmal kommt der Vf. auf Prof. Schell zu reden. „Falluntur illi theologi moderniores, qui, ut in Christo augeant meritum, dignitati eius initiali derogant. Inter quos non ultimum locum tenet H. Schell, qui, nimium urgens principium, melius esse per propriam activitatem quam sine illa aliquid habere vel esse, illud urget usque

[1] Beredten Ausdruck gibt dieser Lehre Prof Dr. Commer in den Zitaten bei Janssens S. 609 und ebd. Anm. 2. S. Jahrbuch XV.

[2] Von C. v. Schäzler in seinem oben zitierten Werke über die Menschwerdung als besonders bedeutsam für die „Kontroverse der Gegenwart" hervorgehoben.

in mysterium SS. Trinitatis, veluti Divinitatis seipsam in Trinam personam aeterna activitate infinito merito explicantis. Quae consideratio quam periculose inducatur, alibi fusius ostendendum sategimus.“ (De Deo Uno. De Deo Trino.)[1]

Über den Kult, der den Abbildungen Christi gebührt, lehrt der Vf., sie seien ratione repraesentati colendae adoratione latriae, ratione autem sui colendae non sunt, nisi per eas Deus aliqua portenta exercuerit. (p. 809.) Als Grundsätze bezüglich des dem Kreuze gewidmeten Kultes stellt derselbe auf: Creaturae insensibilis cultus est relativus vel ratione repraesentationis vel ratione qualiscunque contactus. Crux ipsa, cui Christus confixus est, adoranda cultu latriae: tum quia imago, tum propter contactum membrorum, sanguinis Christi; aliae cruces, quia imagines. (p. 815.)

Der Grundsatz Prof. Schells, „es sei besser, durch eigene Tätigkeit als ohne solche etwas zu haben oder zu sein,“ beherrscht auch sein unter den „Charakterbildern“ aus der Weltgeschichte erschienenes Werk: Christus. Da dieser Grundsatz durchaus nicht dogmatischer, sondern spekulativer, philosophischer Natur ist, so charakterisiert sich die Schellsche Christologie gegenüber der Harnackschen deistisch-rationalistischen, der lutherisch-pseudomystischen und der dogmatisch-theologischen als eine philosophisch-spekulative Christologie. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß diese spekulative Christologie in einen bewußten und absichtlichen Gegensatz trete zur dogmatischen. Vielmehr ist ihr Vertreter der Überzeugung, daß der Gedanke der Selbst- und Allursächlichkeit in voller Übereinstimmung mit dem Dogma der Trinität und in seiner Anwendung auf die Inkarnation auch mit dieser stehe. Ja derselbe, d. h. der Gottesbegriff der Selbstursache eröffne erst das volle Verständnis der Trinitätslehre, deren Grundgedanke ja eben die Identität von Ursache und Wirkung sei. Zudem werde mit demselben Gedanken eine Basis der Verständigung mit der modernen Geistesrichtung und Kultur geschaffen, die auf selbsttätige Erzeugung und Aneignung materieller wie geistiger Güter das Hauptgewicht lege. Die richtige Auffassung des Christentums und das wahre Verständnis Christi werde damit zugleich zur Lösung eines Kulturproblems, von der das künftige Schicksal der Re-

[1] p. 703.

ligion überhaupt und der christlichen im besonderen gegenüber dem bedenklichen Abfall der gebildeten und wissenschaftlichen Kreise abhängen werde.

Schell bezeichnet zunächst die auszeichnenden Merkmale der Evangelien. Das des Matthäus ist das Evangelium der Tatkraft. Das des Markus ist das Evangelium der Innerlichkeit. Der geistige Tempel „kann nicht für uns aufgebaut werden, sondern nur von uns". Das Evangelium Lukas' atmet den Geist der Erbarmung und der Liebe. (S. 17 ff.) Damit sind wir bereits im Besitz der Formel, in welche sich der Grundsatz der Selbst- und Allursächlichkeit spezifiziert. Das Evangelium ist Tatkraft, Innerlichkeit, Liebe. „Im Johannesevangelium erscheint Jesu Lehre als das Wort des Lebens." (S. 21 f.)

„Geist heißt Innerlichkeit, Tatkraft, Beziehung. Das Reich Gottes ist die Vollkommenheit des Geisteslebens." Ideal der Kirchlichkeit ist, daß das Geistesleben von jedem für alle, von allen für jeden vollbracht werde. Das Wort vom Berge versetzenden Glauben bedeute die Hebung der „Sünde der selbstsüchtigen Enge, der naturhaften Schwere, der irdischen Äußerlichkeit." (S. 35.)

Mit Beifall wird Houston Stewart Chamberlain angeführt, der den Grundgedanken Jesu im Auge habe, wenn er dessen weltgeschichtliche Bedeutung darin findet: „Jesus hat die wichtigste und folgenschwerste Entdeckung gemacht. Er habe jene Kraft entdeckt, welche die Vergänglichkeit (Äußerlichkeit und Zersplitterung) überwinden kann und wird." (S. 35. f.)

„Nicht Magie, sondern Geisteskraft spricht aus den Wunderberichten des Markusevangeliums. Das Dämonentum, der Geist der Selbstsucht, wirkt Verderben und herrscht durch Unterdrücken und Verderben." (S. 39.) Sollte wohl Jesus nicht wirkliche Teufel, sondern den Geist der Selbstsucht ausgetrieben haben? Wir müssen dies dahingestellt sein lassen.

Der spekulative, alles beherrschende Grundsatz drängt sich immer wieder in den Vordergrund! „Das innerste Wesensgeheimnis alles Seins liegt nicht in der ruhenden Beziehungslosigkeit, sondern in der lebendigen Ursächlichkeit der sich mitteilenden Beziehung und Tätigkeit." (S. 40.) Auch Hegel lehrt, das Sein sei wesentlich Beziehung, verfällt aber damit einem inhaltlosen Formalismus. Sollte Schells „Selbstursache" demselben Schicksal entgehen trotz

der schönen Worte von dem „Gesetz der fördernden hochherzigen Liebe"? (Ebd.)

„An Gott glauben heißt an die Allursächlichkeit des Geistes glauben." (S. 42.) Also kommt dem Körper keine Ursächlichkeit zu? Schell lehrt wirklich so. Das Sein des Körpers ist ihm lediglich ein phänomenales. Das Äußere hat seinen Ursprung „vom Innern her in jedem Sinn". (S. 43.) Also auch in dem der Formalursache! Sollen doch die Geschöpfe göttliche Denk- und Willensakte sein!

„Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu liegt unzweifelhaft in seinem Evangelium, in dem geistigen Wahrheitsgehalt seiner Lehre." (S. 44.)

„Für den denkenden Geist wird sie (die Welt des Stoffwechsels) zum Bild einer ewig gültigen Wahrheit, zum Beweis einer alles erfindenden Weisheit, zur Offenbarung der unvergänglichen Güte." (S. 48.) Nach Schell ist nämlich selbst das Wesen Gottes das Werk einer ersinnenden Weisheit, wie sein Dasein das einer unendlichen Güte.

„Ohne planmäßige wissenschaftliche Arbeit gibt es für den Menschen keinen Wahrheitsbesitz." (S. 64.) Der einfache, schlichte Glaube wäre also „Köhlerglaube"! „Es entspricht nicht dem Sinne Jesu, daß die Spannkraft des Denkens, des Fragens und Forschens, die Voraussetzungslosigkeit der Untersuchung etwa dadurch gemäßigt werde, daß man sich durch den Glauben und die Autorität im sicheren Besitz der Wahrheit fühlt. Auch die religiöse Gabe, die geoffenbarte Wahrheit, auch das Ziel der Hoffnung, Gott selber, muß selbsttätig von jedem errungen und verwertet werden." (S. 71.)

Auf die Frage: Ist Jesu Evangelium noch das der Gegenwart, die Religion der Arbeitwollenden, der Gesunden, der kampfesfreudigen Gegenwart (S. 80), lautet die Antwort: es ist „eben eine von Christus der Menschheit gesetzte Kulturaufgabe, eine Aufgabe der vorwärtsstrebenden Arbeit in der Gotteserkenntnis, also wissenschaftlich; in der Liebe, also sittlich, sozial und praktisch ... Also ist die irdische Kulturaufgabe ein Bestandteil des messianischen Gottesreiches und die Arbeit ein Gebot des Evangeliums!" (S. 81.) Unverkennbar ist die gute Absicht, durch diese Betonung der Arbeitsfreundlichkeit des Evangeliums die Religion Jesu der „arbeitsstolzen Gegenwart" zu empfehlen.

Ob aber mit Erfolg? Da diese Güter schafft zum Genuß um ihrer selbst willen statt der vermeintlich illusorischen des Jenseits!

„In Wirklichkeit liegt aller Wert und alle Wahrheit in der Beziehung, in der ursächlichen Verwertung, im Wirken und Gebrauchen." (S. 85.) Kann Wahrheit und Gnade (nach Johannes der Inhalt des Evangeliums) gewirkt werden? So wenig als Gott sein eigenes Wesen wirken, Selbstursache sein kann!

Jesus „gibt der Arbeit die höchste Aufgabe, die Herstellung der gottähnlichen Persönlichkeit." (S. 86.) Ist nicht die Gottähnlichkeit Gabe, Resultat einer Wiedergeburt? Nisi quis renatus fuerit etc. Ist es demnach richtig, theologisch exakt, zu sagen: der unendliche Gott sei der Lebensinhalt, den jeder sich zu erarbeiten habe? (S. 90.)

Wenn es heißt: „Ursächlichkeit selber ist im tiefsten Sinne Liebe. Liebe ist Selbstmitteilung. Ursache und Tätigkeit ist Selbstmitteilung," so kann man auch umgekehrt sagen: Liebe ist Ursächlichkeit und das Reich Gottes, das „Innerlichkeit, Tatkraft und Liebe" ist, löst sich, wie schon angedeutet, in Hegelschen Formalismus auf. Kann doch die Formel der Selbstursache, die Gottes Wesen bezeichnen soll, nichts anderes bedeuten als das Sichmitsichselbstzusammenfassen der Ursache in der Wirkung, d. h. nichts anderes als die logische Grundformel des Pantheismus. (S. 91.)

Besteht der Grundsatz zu „Recht", daß die Aufgaben bessere Liebeserweise seien als die Gaben (S. 92), so ist nicht abzusehen, wie eine absolute Offenbarung mit der Weisheit und Güte des Schöpfers vereinbar sein soll.

„Im Gedanken ist bereits Wille: sonst wäre er nicht lebendiger Gedanke, sondern nur Begriff, Denkinhalt." (S. 93.) Wirklich? Der Gedanke ist vielmehr Tätigkeit eines geistigen Wesens und setzt mit wenigstens logischer Priorität die Existenz eines Geistwesens voraus. Als Tätigkeit eines solchen ist er lebendiger Gedanke, ebenso wie der Wille als Tätigkeit eines Geistwesens besteht, seinerseits aber nicht allein ein wirkliches wollendes Wesen, sondern den lebendigen Gedanken voraussetzt. Schell stellt die Dinge auf den Kopf und setzt als Erstes die Idee, die den Inhalt des Wirklichen, und den Willen, der seine Realität

bestimmt, indem er idealistisch-voluntaristische Vorstellungen auf theistischen Boden verpflanzt.

„Die Geburt aus dem Geiste ist keine naturhafte Geburt . . ., sondern sie erfolgt aus der Innerlichkeit, Tatkraft und Unendlichkeit (!) des Geistes heraus, in der Gottes Leben ergriffen und nachgeahmt wird. Der Mutterschoß der Wiedergeburt . . ist im eigenen Innern, vermöge der Wechseldurchdringung des göttlichen Geistes mit der Seele, durch den Aufgang des rechten Verständnisses, was Gott sei." (S. 95.) Täuschen wir uns, wenn wir in diesen Worten den Kuhnschen theosophisch-moralischen Gnadenbegriff ausgesprochen finden? Zudem wäre die Wiedergeburt neuesten Datums, da wir erst seit kurzem wissen, was Gott ist: nämlich Selbstursache!

Wie Gott die Liebe ist, so ist und heißt „die Gewalt, welche sich nur durch Unterdrückung behaupten kann", Satan. (S. 99.)

Zur Leugnung der Existenz reiner endlicher Geister stimmt die Behauptung, „was nicht von Ewigkeit her und aus sich heraus wesenhafte Tatvollkommenheit ist, kann dies nicht von Natur sein, sondern muß es erst von der Naturgrundlage aus durch Innerlichkeit, Tatkraft und Liebe gewinnen". (S. 100.) Diese Äußerung erinnert an einen Lieblingsgedanken der theosophischen Theologie, alles außer Gott, der allein naturfrei (nicht aber naturlos) sei, ruhe auf einer Naturgrundlage, durch deren Überwindung es sich stufenweise zu aktueller Geistigkeit erhebe.

„Kirche bedeutet den intellektuellen Aktivismus des Evangeliums": eine spekulative Formel, keine dogmatische Bestimmung! (S. 121.) Ihr zufolge wäre die Kirche die Gemeinschaft der das Reich Gottes selbsttätig, intellektuell und praktisch Auswirkenden, denkend und wollend Erlebenden. Welche Unbestimmtheit einerseits! Welche Überschwenglichkeit anderseits! Wo bleibt da die einen übernatürlichen Gnadenschatz bewahrende und vermittelnde Heilsanstalt?

Das Bedürfnis einer kirchlichen Gemeinschaft hat seinen Grund im Durchschnittsmenschen, der zur „Freiheit" erzogen werden muß. (S. 125.)

Wir enthalten uns jeder Bemerkung zu den folgenden Sätzen: „Die erste apostolische Verkündigung ist die frohe Botschaft des Auferstandenen. Der große Beweis, den die Jünger dafür geltend machen, ist die Kraft des Hl. Geistes, die über sie herabgekommen sei." (S. 141.) „Hingegen

erscheint das apostolische Christentum nicht mehr bloß als die einfache Frohbotschaft der Religion, sondern als eine Botschaft dogmatischer Lehrwahrheiten und Heilsgeheimnisse. Im Evangelium gibt es nur ein Geheimnis: das Geheimnis des Gottesreiches." (S. 151 f.)

Die Schrift Schells enthält viel Geistreiches, Treffendes und Wahres, wie man es von einem Autor von der Begabung und Gelehrsamkeit Schells erwarten darf. Der zugrunde gelegte spekulative Gedanke aber ist unhaltbar und falsch; und wenn derselbe nicht zu einer völligen idealistischen Verflüchtigung des positivdogmatischen Lehrgehaltes des Evangeliums und des kirchlichen Christentums geführt hat, so liegt der Grund in der begreiflichen Inkonsequenz des katholischen Theologen. Jene Leser und Käufer des Buches, die sich zur spekulativen Höhe des Verfassers nicht zu erschwingen vermögen, mögen sich an dem bunten Bilderschmuck, der aus den verschiedensten Epochen der Kunstgeschichte zusammengetragen ist, erbauen.



DIE ZUSAMMENSETZUNG DES OPUSCULUM DES HL. THOMAS VON AQUIN DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI.

Von Dr. IGNAZ WILD.



In der römischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin findet sich das genannte Opusculum unter der Nummer 53 verzeichnet. De Rubeis führt in seiner 24. Dissertation folgendes Urteil des Joh. Ambrosius Barbavara O. Pr. an: „Fragmentum quoddam est ac mera collectio eorum, quae divus Thomas alibi de verbo edisserit. Quare sive locus illi detur inter germana eiusdem scripta, sive inter apocrypha reiiciatur, neque auctori neque operi nulla fit iniuria." In der Tat ist es eine Blütenlese von Stellen über das Verbum mentis, welche zumeist aus den Quaestiones disputatae de potentia und aus der Summa theologica herrühren, wie folgende Tabelle zeigt. Es sind

16 Texte; jeder wird mit Notandum quod oder Sciendum quod eingeführt.

1. Sciendum quod de ratione eius
   Qu. disp. de potentia qu. a. 5. c.
2. Item in intellectu nostro aliud ibid. inferius.
3. Sciendum quod in natura intellectuali
   ibid. qu. 9. a. 9. c.
4. Nos igitur ibid. inferius.
5. Notandum quod intellectus intelligendo
   ibid. qu. 8. a. 1. c.
6. Sciendum autem quod intellectus semper ?
7. Notandum etiam quod triplex ?
8. Notandum etiam quod in tribus ?
9. Sciendum quod potentia S. th. I. qu. 79. a. 10. ad 3.
10. Sciendum quod sicut Ib. qu. 27. a. 1. c.
11. Sciendum quod intellectus Ib. qu. 34. a. 1. c.
12. Sciendum quod haec est differentia
    Ib. 27. a. 4. c. et ad 2.
13. Item sicut esse consequitur formam Ib. qu. 14. a. 4. c.
14. Sciendum quod cum dicitur Ib. qu. 85. a. 2. ad 2.
15. Sciendum quod intellectus et ratio
    Ib. qu. 59. a. 1. ad 1.
16. Sciendum quod Philosophus
    Comment. in I. Metaph. lectio 2. h.

Die Stelle 6, welche ich nicht auffinden konnte, berührt sich in dem Gedanken, das Selbstbewußtsein der Seele entspreche ihrer Subsistenz, mit I. qu. 14. a. 2. ad 1. Die weitere Behauptung aber, die Seele habe immer ein verbum informe, welches wegen seiner Einheit und Tiefe nicht bemerkt werde, läßt sich mit sonstigen klaren Aussprüchen des Aquinaten nicht in Einklang setzen. Die Stelle 7 entstammt wahrscheinlich einer Rede, in welchen ähnliche Formeln häufig sind. Die Stelle 8 berührt sich mit Comp. theol. c. 43. Ich glaube jedoch, daß diese drei Stellen einem anderen Auktor entnommen sind.



DE PHILOSOPHIA CULTURAE.

SCRIPSIT

AUGUSTINUS FISCHER-COLBRIE,

S. THEOL. DR., PROTONOT. AP. AD INST. PART., PRAELATUS DOM. SS.

(Sequitur. Cf. vol. XVII. p. 455.)



Cap. V.

De subiecto culturae.

Summarium: 1. Subiectum culturae possidendae. — 2. Principium generale. — 3. Bona ab omnibus et singulis possidenda. — 4. Bona ab aliquibus tantum possidenda. — 5. Bona non omnino necessaria. — 6. Oligarchismus culturae possidendae. — 7. Subiectum logicum culturae obiectivae.

1. *Subiectum culturae possidendae.* In praecedenti capite sub titulo causae culturae egimus de subiecto culturae activae; transeundum iam est ad expendendum subiectum culturae subiectivae i. e. ad eos, qui culturam possidere eiusque bonis frui debent; tandem agendum erit de subiecto culturae obiectivae seu de subiecto illo logico, de quo cultura praedicari debet.

Cuilibet inspicienti primo obtutu clarescit, diversos possessores pro diversis bonis culturae debere assignari. Certe enim non omnes debent esse subiecta scientiae assyriologicae vel auctoritatis politicae vel virtutis paupertatis voluntariae, dum e contra omnes deberent possidere panem quotidianum corporis et animae. Distinguendum igitur omnino est inter diversa bona culturae, si responderi debet ad quaestionem, a quonam debeant bona culturalia possideri.

2. *Principium generale* huiusce distinctionis petendum est a fine culturae. Finis autem hic est, ut a) omnis homo possit in terris ita vivere, ut aeternum suum finem consequatur et b) ipsum genus humanum divinas perfectiones scientiae et potentiae et sanctitatis quo perfectius imitetur.

Quo duplici fine attento iam dicendum, trifariam dispesci debere obiecta culturae ratione suae pro hominibus necessitatis. Quae tres classes sunt

primo bona ab omnibus et singulis individuis necessario possidenda, seu bona individualiter necessaria;

secundo bona ab aliquibus tantum individuis possidenda, sed in favorem ceterorum; quae vocare licet bona socialiter necessaria;

tertio bona, quae nullatenus sunt necessaria, sed tamen si ab aliquibus possidentur, ad ornatum eorum vel etiam totius societatis conferunt; quae appellari possunt bona culturae supererogatoria.

Quas tres obiectorum culturae classes in sequentibus definire et parumper specificare iuvat.

3. *Bona ab omnibus et singulis possidenda* generatim sunt ea, quae omnino necessaria sunt singulis ad finem ultimum consequendum et ad vitam terrenam sustentandam. Sunt igitur partim spiritualia, partim materialia.

In specie vero sunt

a) Ea doctrina theoretica religiosa, quae necessaria est ad vitam honeste transigendam.

In statu naturae purae haec complecteretur cognitionem exsistentiae et attributorum Dei et immortalitatis animae; in ordine vero supernaturali complectitur ea, quae secundum mentem Ecclesiae ab omnibus scienda sunt necessitate medii et necessitate praecepti.

b) Tantus gradus bonitatis moralis, quantus ad finem ultimum consequendum requiritur; qui gradus de facto est possessio gratiae sanctificantis.

c) Tanta bonorum oeconomicorum copia, ut singuli possint vitam suam corporalem victu, vestitu, habitaculo sustentare. Ad quod in plerisque requiruntur quaedam laborum productivorum cognitiones et artes, pro vere pauperibus laborare nequeuntibus vero requiritur in ditioribus misericordia.

Unde patulum est, neminem mortalium vere „cultum" censeri debere, qui aut verae religionis aut gratiae sanctificantis possessione caret; pessima enim macula animae suae est impacta. Item defectus est in omni humana particulari societate, si vel unicus aut vera religione aut gratia sanctificante destitutus in ea invenitur. Item defectus est culturae alicuius societatis, si tantus est in ea pauperum numerus, ut misericordia eis sublevandis impar evadat, aut si tam exigua est in illa misericordia, ut ne vere pauperibus quidem succurrat.

4. *Bona ab aliquibus tantum possidenda.* Bonorum individualiter necessariorum aliqua fere nemo, alia autem solummodo rarissimus quisque attingeret, nisi per alios iuvaretur. Hoc igitur singulorum per alios iuvamen est item omnino necessarium quoddam culturae humanae elementum, quod in institutionibus socialibus consistit. Haec igitur cum suis necessariis attributis bona quaedam culturalia constituunt, quae debent pro ceterorum bono in aliquibus residere. Quaeve bona socialiter necessaria appellari queunt.

In specie iuvari debet individuum per alios:

a) in aetate infantili, dum nutritur, protegitur, educatur, eruditur per familiam (et resp. scholam)

b) per totam vitam, dum

α) in via ad ultimum finem manuducitur per Ecclesiam

β) in iuribus suis et in specie in iure proprietatis defenditur et in multis bonis consequendis iuvatur per societatem civilem.

E quibus consequenter multa sunt bona socialia, quorum alia in aliis pro communi omnium utilitate debent residere, uti auctoritas paterna, materna, ecclesiastica, civilis, militaris; virtutes sollicitudinis, charitatis, iustitiae in praepositis, pietas, docilitas, obedientia in subditis.

5. *Bona non omnino necessaria* sunt ea, sine quibus societas individuis necessarium iuvamen praestare et individua finem suum consequi possunt.

Sunt autem haec bona fere nil aliud, quam ipsa individualiter vel socialiter necessaria bona, in altiori tamen gradu vel meliori qualitate. Quae proinde, quamvis non sint necessaria, sunt tamen utilia individuo et immediate vel mediate etiam societati et culturae humanae splendorem quendam addunt accidentalemque perfectionem.

Huc pertinent, ut pauca quaedam tantum expresse nominemus: altiores sanctitatis gradus, scientiae provectae, artes florentes, vita oeconomica diversis artibus ditata et facilitata, perfectiones accidentales institutorum socialium, uti leges in minoribus etiam dispositionibus suis sapientes, e. g. circa bona familialia, ius hereditatis, formam legislationis etc.

6. *Oligarchismus culturae possidendae.* Vera igitur philosophia statuere debet quendam universalismum et

solidarismum[1] perplurimorum bonorum culturae, quorum alia de facto ab omnibus, alia vero saltem pro omnibus debeant possideri.

Cui universalismo item opponitur oligarchismus quidam culturae possidendae, qui hoc loco rudior adhuc apparet, quam in sua forma iam supra considerata (cap. IV. 9. 10.) quoad subiectum culturae activae.

Qualis oligarchismus culturae possidendae statuitur fere ubique extra Christianismum. Ubi omnis, qui non est connationalis, eo ipso ut hostis consideratur, ubi mancipia non agnoscuntur ut subiecta iuris, iam actum est de universalitate culturae possidendae.

Porro talis oligarchismus culturae sequitur e systemate oeconomico Capitalismi seu Industrialismi, quod et theoria scholae Manchesteriensis audit et Adamum Smith († 1790) patrem profitetur. Est autem doctrina Industrialismi, omnimodam libertatem oeconomicam a statu civili concedi debere absque respectu ad id, utrum operarii pauperes per capitalistas divites prorsus opprimantur annon.

Unde practice sequi solet miserrima sors operariorum, quorum diurna merces iam „lege mercedis ahenea" (ehernes Lohngesetz) determinatur, ita ut laborantium crescente numero minuatur merces, qua minuta depereat operariorum sanitas, familia, soboles; qua iterum minuta decrescat operariorum numerus et crescat salarium. Circulus igitur fatalis statuitur perpetuae fluctuationis saturatis et famis, moralitatis et luxuriae operariorum, omnino et quasi legitime dependens a pecuniae illimitata libertate. In quo quanta consistat humanae dignitatis degradatio et quantus oligarchismus fruendae culturae non solius oeconomicae, sed et moralis, nemo non videt.

Nude et crude, uti solet, talem oligarchiam culturae possidendae praedicat Nietzsche, docens aliquos tantum esse natos dominos, ceteros autem bestias pascuae, quibus illi possint uti et abuti pro lubitu.

Consectaria eius audiamus ex ore philosophi rationalistae iudaei, Lud. Stein:[2] „Was wir als hehrste Errungenschaften unserer Zivilisation preisen: unsere Hospitäler,

---

[1] Cf. P. Henr. Pesch S. J. in L. St. t. LIII. pp. 38 ss. et 307 ss.
[2] Op. cit. p. 148.

Altersversorgungen, Waisenhäuser, Blinden- und Taubstummeninstitute, die mannigfaltigen Wohltätigkeitsformen, die sozialen Wohlfahrtsbestrebungen, kurzum alles, was die christliche Welt an die Spitze der Menschheit stellt, wird von Nietzsche grundsätzlich verneint, entwertet, in sein Gegenteil verwandelt. Denn alle diese Bestrebungen sind Ausfluß der demokratischen Grundtendenz des Christentums, die auf das Wohl der Masse gerichtet und auf das Glück der großen Zahl abgestellt ist. Hier steckt nach Nietzsche das Grundübel. Was liegt am Glück der Masse? Glück heißt nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissancestil, virtù, moralin-freie Tugend). Diese aber ist das Vorrecht der Wenigsten. Demokratie ist daher sozialer Sündenfall. Nur die Auserlesenen, von der Natur dazu Ausgestatteten und Begnadeten sollen glücklich sein, sollen ihre Macht rückhaltlos auslassen — der Rest ist Kulturdünger." „Die Schwachen — audet ipse Nietzsche[1] — und Mißratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen."

Lex naturalis mentibus et cordibus humanis inscripta multo melius has blasphemas refutat eructationes, quam quaevis nostra posset tractatio.

7. *Subiectum logicum culturae obiectivae. Quaeri* potest, quodnam sit subiectum bonorum culturalium in humano genere existentium, si illa bona sub unitatis cuiusdam ratione considerantur? Et alii quidem ad hanc quaestionem respondentes arbitrantur, subiectum huius culturae esse societatem in abstracto, alii vero statuunt subiectum esse societatem in concreto.

Sensus huius distinctionis: societas in abstracto est ipsa illa institutio, quae ab individuis efficitur; seu vinculum illud auctoritatis ex una et subiectionis ex altera parte, quod omnia societatis membra in unum corpus coniungit. Societas vero in concreto sunt ipsa membra, quatenus tamen in societatem coadunata considerantur.

Resp.: Societas in abstracto spectata non potest esse subiectum culturae humanae; hoc subiectum potius sunt individua, ut in societatem humanam coadunata, seu societas in concreto.

[1] Antichrist p. 218.

Quod in lumine philosophiae spiritualisticae nulli potest esse dubio obnoxium.

Si enim subiectum culturae esset abstracta societas, culturae pars principalis, imo ratio formalis esset perfectio institutionum socialium. At hoc falsum esse nemo non videt. Multo enim nobilior est perfectio ipsius finis, quam perfectio medii; atqui individui perfectio (terrena et sempiterna) in re culturae est finis, perfectio institutionum socialium vero nil aliud est, nisi medium ad studium perfectionis in individuis protegendum et defendendum; et proinde ratio formalis culturae multo magis consistit in perfectione singulorum individuorum, quam in perfectione institutionum socialium v. g. iuridicarum.

Qui igitur — uti defensores omnipotentiae status — potiores culturae partes in perfectione societatis in abstracto consideratae consistere arbitrantur, non possunt non eam ad vitam terrenam ita referre, ut a fine aeterno prorsus ac positive praescindatur; societas enim terrena cum vita corporis exspirat; et si ea est pars culturae formalis et proinde independenter dirigens, iam in cultura ratio vitae aeternae positive est negligenda. Secundum hos igitur ille populus est cultissimus, qui habet gubernii formam ingeniosissime constitutam, ad provectionem laborum oeconomicorum, scientificorum, artisticorum exactissime fungentem; moralia vero bona consequenter in hoc systemate eatenus tantum aestimabuntur, in quantum sunt media conservandae publicae tranquillitatis: religio nil nisi surrogatum carceris, sacerdos nil nisi vices gerens lictoris.

Nobis autem, qui finem sempiternum uniuscuiusque individui agnoscimus et societatem propter homines non vero homines propter societatem esse scimus, certum est, subiecta culturae esse individua, attamen in societatem coadunata.

Praeterea theoria de societate in abstracto ut subiecto culturae facile in oligarchismum culturalem decurrit; ita ut dicatur sufficere, si bona adsint in quadam societate et non multum referre, utrum ab omnibus, an paucis tantum membris possideantur. Nobis e contra constat, gradum culturae alicuius societatis non adeo a summa totali bonorum possessorum, sed multo magis a possessione bonorum individualiter necessariorum (cf. n. 3.) per quam plurima individua dependere.

Cap. VI.

De mensura culturae.

Summarium: 1. Conspectus dicendorum in capp. VI.—IX. — 2. Cultura essentialis et accidentalis. — 3. Cultura absoluta et relativa. — 4. Mensura culturae. — 5. Praecipua stadia possibilia. — 6. Status silvestris. — 7. Barbaries. — 8. Cultura κατ' ἐξοχήν. — 9. Huiusce mensura. 10. Hypercultura. — 11. Enumerantur culturae historicae.

1. *Conspectus dicendorum in capp. VI.—IX.* — Quaestiones magni ponderis discutiendae nos manent circa genesim et progressum culturae generis humani, quae proinde potissimum ad culturam activam referuntur. Moventur enim circa hancce activam culturam quaestiones, utrum eius historia saecularis versetur in linea iugis progressus, an et in quantum sit evolutio eius libera, ad quod iterum sciendum est, quid ipse progressus sit, ad quod responderi nequit, nisi habeatur culturae quaedam vera mensura. Via analytica progressuris agendum nobis erit de culturae mensura (cap. VI.) de eius contingentia (cap. VII.) de eius progressu (cap. VIII.) de eius defectibilitate (cap. IX.). In praesentiarum igitur de mensura et stadiis possibilibus culturae est sermo instituendus.

2. *Cultura essentialis et accidentalis.* E dictis capp. III. et V. patet culturae bona dispesci in necessaria et utilia; possessio bonorum horum et illorum in maiori et minori gradu non unam proinde, sed duas potius scalas constituit; non enim commensurari possunt bona necessaria (v. g. vera religio) cum bonis mere utilibus (v. g. arte sculptoria); nec proinde in una scala culturae maioris vel minoris possunt consistere phases concretae culturales metris tam disparatis mensuratae. Distinguimus igitur culturam essentialem, quae consistit obiective in bonis necessariis (subiective vero in eorum possessione) et culturam accidentalem, quam constituunt bona illa cetera, resp. illorum possessio.

3. *Cultura absoluta et relativa.* Cultura, quam essentialem diximus, charactere fulget etiam absoluto, nulli mutationi pretii secundum loca et tempora obnoxio. Ita vera religio, praecepta moralia legis naturalis, necessitates physicae pro vita corporis sustentanda sunt res absolutae, valent omni loco et omni tempore, constituunt elementa culturae absoluta et universalia.

Cultura e contra accidentalis characterem prae se fert relativum, a conditionibus hominum, locorum et temporum

multum dependentem; aliud e. g. est ideale pulchritudinis architectonicae sub climate calido et aliud sub gelido; diversae conditiones particulares prosperitatis agriculturae in regione australi et boreali, montana et plana; alia forma gubernii conveniens alii characteri psychologico diversarum nationum; imo intra doctrinas morales verae religionis diversa idealia sanctitatis convenientia diversis conditionibus socialibus, nationibus, aetatibus.

4. *Mensura culturae* secundum praedicta nec una est, secundum quam omnia stadia culturae dimetiri et appretiare possemus, nec in accidentalibus et relativis semper certa est, nec generatim in casibus concretis facile applicatur.

In appretiando igitur aliquo statu concreto culturali ante omnia separatim duo metra sunt applicanda, metrum inquam culturae absolutae et metrum culturae relativae. Et tunc tantum iuste iudicabimus de cultura cuiusdam aevi vel populi, si istas binas mensuras sollicite distinxerimus. In iusta illa statera iam saepius experiemur, aevum quoddam externa specie gloriosum v. g. victoriis, divitiis, artibus tamen non mereri locum praecipuum in historia culturae, quia adsunt magnae maculae in cultura essentiali, dum ista omnia versantur in sphaera culturae accidentalis.

Porro mensura culturae in bonis accidentalibus non semper certa est, recte ob relativum characterem horum bonorum. Ita igitur possessio unius eiusdemque boni in eodem gradu tamen potest diversi valoris et pretii esse secundum diversitatem locorum et temporum et gentium.

Nec facile est, mensuram culturae in ipsis essentialibus ad amussim applicare. Difficile enim iudicamus de unius hominis universis bonis et malis qualitatibus: quanto maior est difficultas, si iudicium ferendum est de aliquo populo vel toto aevo, cuius individua non novimus et e cuius cultura manifestationes paucas fragmentarias et superficiales ope statisticae dignoscere valemus.

5. *Praecipua stadia possibilia.* Status culturae generis humani, imo et alicuius populi imo et ipsius individui innumeris obnoxius est mutationibus, et vix per momentum in eodem statu permanet. Tantus enim est obiectorum culturae numerus, uniuscuiusque boni tot sunt gradus, possessionis eorum tam diversa potest esse intensitas, ut paene infinitae iam combinationes possessionis istorum obiectorum sint possibiles. Hinc paene infinitus phasium

culturae numerus est possibilis, e quibus innumerae phases de facto existunt vel saltem exstiterunt. Inter quas phases innumeri item exsistunt transitus et insensibiles fere et imperceptibiles differentiae. E quibus stadiis possibilibus quatuor tamen sunt quodammodo praecipua: status silvestris, status barbariei, status culturae *κατ' ἐξοχήν*, status hyperculturae, de quibus nunc in particulari quaedam dicenda.

6. *Status silvestris.* Supra ostendimus, nullam esse gentem sine omni cultura; status igitur hoc sub respectu infimus generis humani non est totalis culturae defectus, sed vera cultura, quantumvis modica. Adest enim apud ipsas gentes maxime feras quaedam cultura religiosa et moralis: adest familia; adest aliqua cultura materialis: usus ignis, instrumenta ad cibum v. g. venatione vel piscatura adquirendum; adsunt tuguria, ut protegant contra aëris iniurias, adest item initialis quaedam societas civilis vel saltem bellica. Iam statum, in quo haec sola adsunt in forma rudissima, absque sedibus fixis, vocamus statum silvestrem; populos vero in eo detentos appellamus feros; cui vocabulo congruit nomen gallicum peuples sauvages, ital. popoli selvaggi, hungar. vad népek.

Minus probandum est nomen germanicum ad designandos hos populos usitatum, nimirum Naturvölker.[1]

Vocabula „natura" et „naturale" diversis in significationibus passim adhibentur, quas exponunt dogmatici in tractatu „de Deo Creante et Elevante".

E quibus significationibus duae hic in considerationem veniunt: natura nimirum aut ut origo, aut vero ut essentia tamquam principium activitatis considerata. Naturale vero his correspondenter accipitur aut in sensu historico ut „originale" aut in sensu metaphysico ut „id, quod convenit essentiae, ab ea fluit, est pars eius, vel exigitur ab ea".

Iam neutro horum sensuum status silvestris est homini naturalis. Non sensu historico, nam e revelatione scimus, hominem in initio non fuisse creatum tam miserum, quales sunt nunc populi silvestres; imo post lapsum quoque homo videtur habuisse culturam aliquantulum maiorem, quam est status silvestris.

[1] Cf. Alb. Weiß, Apol. des Christ. II 17[1].

Nec in sensu metaphysico est status ferus homini naturalis; e contra naturale seu conveniens homini est tendere ad culturam et habere eam.

Instabunt: Tamen conveniens fuit pro homine in initio, non habere culturam in actu, sed tantum in potentia, ergo status ferus saltem fuit sensu metaphysico homini naturalis.

Respondendum negando consequens. Non enim status ferus est mera culturae actualis altioris negatio, sed vera privatio talium quoque bonorum, quae semper actu adesse homini naturale est, ut statim patebit.

Nota enim characteristica status silvestris est independentia individuorum illiminata, quae reddit hominem insociabilem.[1] Ob nimiam illam independentiam spirituum sequitur absentia auctoritatis civilis stabilioris; ad summum tempore belli parent cuidam duci, bello finito cessat obedientia. E defectu auctoritatis civilis profluit absentia societatis quoque civilis; ex hac item defectus securitatis pro personis et bonis.

Defectus securitatis vitae et bonorum iterum impossibile reddit ius proprietatis et agriculturam, quae impossibilitas ceterum iam ex independentia indisciplinata sequitur.

Unde oritur magna miseria circa bona materialia; vitium acediae; laxati nexus familiares; occisio vel suicidium senum, qui venatione vel piscatura victum comparare non valent; crudelissima bella, ferocitas omnis generis. Quae certe humanae naturae ne pro exordio quidem historiae conveniunt.

In statu silvestri minimus est impulsus pro ineunda via progressus culturalis, ita ut fere sine mutatione possit per multa saecula perdurare. Unde videmus hodiedum populos vere silvestres exsistere.[2]

Falsissima autem est imago, quam de statu silvestri hominum depingit J. J. Rousseau, uti cap. X. videbimus.

7. *Barbariem* praeeuntibus scriptoribus quibusdam Gallicis[3] appellamus stadium culturae quodammodo inter-

---

[1] Lachaud, op. c. I, 28.

[2] „Im Gegensatze zu den Kulturvölkern haben die Naturvölker keine eigentliche Geschichte. Sie leben sozusagen »in den Tag hinein«, unbekümmert um die Vergangenheit und wenig besorgt für die Zukunft. Das Gesetz des Fortschrittes und der Entwicklung, das in der Natur des Menschen gelegen ist, scheint bei ihnen aufgehoben zu sein." Aug. Rösler, Die Frauenfrage. Wien, 1893. p. 114.

[3] De Maistre, Ozanam, Lachaud.

medium inter statum silvestrem et omnino cultum.[1] Barbaries a statu silvestri differt in eo, quod iam adsint sedes fixae, uti arces, castella, urbes, pagi; exinde sequens proprietas fundi et exercitium agriculturae, aliqualis temporalis prosperitas, aliquae scientiae et artes (musica, poesis); barbaries tamen nondum est status culturae *κατ' ἐξοχήν*, quia deest verus ordo socialis et iuridicus et praevalet generatim violentia humanitati et iuri.

Quae violentia se manifestat:

a) In vita domestica: fortior vir est solus dominus, mulier est merx, quae emitur; adest polygamia vel saltem sola mulier tenetur ad fidem coniugalem servandam; „adulterium in sola nupta committitur". Mulier plane occidi potest: vidua cum viro mortuo comburitur. Infantes occidi possunt; filii adulti e contra patrem senem et debilem possunt perimere.

b) In vita sociali: classes ab invicem omnino distinctae; servi sine omni iure; emuntur, venduntur, mutilantur impune et occiduntur. Lites plerumque duello terminatae, acsi fortior armis esset eo ipso potior iure; ius talionis, inimicitiae hereditariae. Oppressio in ipsa religione, uti cum v. g. medio aevo princeps barbarus ipse tenuit episcopatus aut vendidit belliducibus suis aeque barbaris, violentis, luxuriosis. Hinc saeculare certamen Ecclesiae medii aevi pro sua libertate contra simoniam et incontinentiam erat verum „certamen culturae" contra barbariem.[2]

c) In vita oeconomica labor despicitur non tantum ut molestus, sed ut inglorius et probrosus. Hinc fortis et validus non laborat, sed debiliores (mancipia, mulieres) ad eum cogit.

d) In ipsa vita ideali virtus habetur fere sola fortitudo vix habito respectu ceterarum; in artibus repraesentatur ut plurimum vis ferox materialis nervorum (typica est hic ars Assyriorum).

8. *Cultura κατ' ἐξοχήν* est ille culturae humanae status, in quo violentia barbariei per virtutes iustitiae et charitatis universaliter agnitas quam maxime superatur. Cuius culturae characteristicon igitur est vinculum perfectum sociale, unde eam et civilitatem (gall. civilisation, ital. civiltà,

[1] De Maistre: „Le barbare est une moyenne proportionelle entre le sauvage et l'homme civilisé." Cf. Lachaud o. c. I, 27.

[2] Lachaud, o. c. pp. 45—56.

hispan. civilisación) merito appellamus, uti cap. I, n. 4 monuimus. Quae cultura *κατ' ἐξοχήν* nunquam in his terris perfecta est ita, ut iam crescere nequeat. Nemo tam sanctus est, ut non possit adhuc sanctificari,[1] nemo omniscius, nemo perfecte beatus: et si non homo individuus, eo minus humanus quidam coetus.

Perfectionis terminus est ipse Deus infinitus, secundum illud Servatoris: „Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est."[2] Ad quem terminum potest humanum individuum et humana societatis magis magisque appropinquare, nunquam autem valebit ad eum plene pertingere.

Quae maior minorve ad terminum appropinquatio certe mensuram quandam admittit.

9. *Mensura culturae κατ' ἐξοχήν intellectae* generatim igitur est assimilatio ad Deum. Quo similior in sciendo, valendo, sancte operando quis est Deo, eo maior eius cultura. Quod generale principium ad diversos culturae significatus et diversa eiusdem elementa venit applicandum.

Pro individuo terminus culturae, ad quem tendere debet, est imitatio Christi. Homo debet fieri alter Christus. Crescat in eo Christus et deficiat antiquus Adam. „Illum oportet crescere, me autem minui."[3]

In societate quo maior esse debet cultura obiectiva et subiectiva.

Cultura obiectiva maior est, ubi plura bona culturalia adsunt: magna eruditio, magna sanctitas, bonorum materialium copia, institutiones sociales perfectissimae.

Cultura subiectiva maior est, ubi copia bonorum culturae obiectivae inter membra societatis ita est divisa, ut necessariis nemo careat, supererogatoriis quo plures fruantur.

10. *Hypercultura* non est nimia cultura *simpliciter;* talis enim exsistere nequit, cum cultura in infinitum tendere debeat et ita nunquam sit simpliciter nimia.

Sub eo nomine potius intelligimus tale nimium in bonis culturae accidentalis et relativae (cf. num. 2. et 3.)

[1] Apoc. 22, 11.
[2] Matth. 5, 48.
[3] Ioan. 3, 30.

quod nocet acquisitioni bonorum essentialium et absolutorum, vel aliis verbis perturbationem recti ordinis in producendis bonis culturae, qui rectus ordo a necessitate bonorum illorum debet repeti.

Talis hyperculturae testes coaevi sumus in bonis materialibus naturae pervestigandae, possidendae, fruendae.

Pervestigatio naturae in scientiis physicis adeo totam aliquorum mentem replet, ut iam videantur sensum metaphysicum (ut leni expressione utamur) amisisse. Porro tantus est physicorum materialisticorum et tam parvus in comparatione verorum philosophorum numerus, ut opinio publica nostrae societatis miasmatibus materialismi multum exinde inficiatur. Non nimiae igitur sunt simpliciter scientiae illae naturales; sed sunt nimiae relative ad cerebra eas profitentium et nimii sunt physici relative ad philosophos et theologos.

Cogitabilis esset hypercultura etiam in sphaera bonorum accidentalium et relativorum ordinis moralis; talis casus esset, si v. g. tota quaedam provincia vellet vitam amplecti contemplativam et nemo iam superesset ad necessarios labores saeculares.

11. *Enumerantur culturae historicae.* Genus humanum plures produxit civilitatis flores, qui stadio quod „culturam *κατ' ἐξοχήν*" nuncupamus, adnumerari aliquatenus saltem merentur. Quarum culturarum quaedam sunt quodammodo solitariae, ita ut in populo aliquo ortae eiusdem tantum perfectionem moliantur quin in alios populos notabilem quendam exercuerint influxum, aliae autem sunt membra cohaerentia culturae cuiusdam universalis ac perennis.

Culturae solitariae sunt illae Indorum, Sinensium, Iaponensium, Indianorum quae erat Americae ante huius per Europaeos detectionem.

Cultura universalis et perennis est illa, quae in rebus materialibus per Aegyptios et populos Asiae anterioris fundata, in philosophia et artibus a Graecis, in iure et politica a Romanis, in moribus directe et in omnibus aliis indirecte per Christianismum perfecta est et totum iam mundum in dies magis occupat et illustrat.

Cap. VII.

De contingentia culturae.

Summarium: 1. Ingressio. — 2. Sensus quaestionis. — 3. Cultura generatim est necessaria. — 4. Status culturae concrete existens est prorsus contingens. — 5. Coefficientes historiae. — 6. Gens. — 7. Ambitus. — 8. Momentum. — 9. Determinismus philosophicus. — 10. Determinismus materialisticus. — 11. De philosophia historiae.

1. *Ingressio.* Subiectum culturae activae diximus aliquatenus saltem esse totum genus humanum, quod per innatum desiderium boni ad actiones innumeras impellitur; quas actiones culturam activam appellavimus.

Iam labor hic generis humani primo statim obtutu apparet aliquomodo necessarius, utpote procedens e necessario desiderio boni, quod se inevitabiliter in aliquos actus exserit.

Et hinc emergit quaestio de necessitate seu contingentia culturae.

2. *Sensus quaestionis* igitur est, utrum posita existentia generis humani etiam cultura eius produci debeat necessario, annon.

Necessitatem hic eo fere sensu intelligimus, quo occurrit in theologia de bonis operibus: haec Lutherus falso asseruit adesse necessario non necessitate aliqua praecepti, sed necessitate praesentiae, id est hominem iustificatum interno quodam impulsu ex necessario ponere.

Et haec quaestio moveri potest

primo de cultura in abstracto seu generatim qualicumque cultura, ita ut quaeratur, utrum genus humanum liberum fuerit in producenda cultura aliqua, aut nulla — an non;

secundo de cultura in concreto de facto existente, ita ut quaeratur, utrum genus humanum debuerit recte hanc culturam producere, an potuerit efficere etiam aliam;

tertio de generali directione evolutionis culturae; ita ut quaeratur, utrum libertas electionis adsit tantum inter vias culturae semper ad perfectius tendentes, an vero adsit etiam libertas contrarietatis pro augenda aut minuenda cultura, pro progressu et regressu, pro bono et malo.

De prioribus duabus quaestionibus in praesenti, de tertia vero in utroque sequenti capite agemus.

3. *Cultura generatim* seu in abstracto est prorsus necessaria. Id demonstramus:

a) *a priori.* Innatus stimulus boni hominem necessario ad agendum impellit; porro ratio hominis saltem persaepe in delectu bonorum non errabit, sed activitatem humanam ad vera bona prosequenda diriget. Et ex hac prosecutione efficaci verorum bonorum necessario quoddam saltem minimum culturae enascetur.

Obiecta huius culturae minimalis haec fere esse debent:

α) cognitio aliqua numinis et legis moralis naturalis saltem in principalioribus suis praeceptis, ad quam cognitionem ratio humana ultro fertur;

β) institutio societatis civilis;

γ) cognitio theoretica et practica quaerendi cibi et struendi habitaculi;

δ) propagatio elementorum culturae acquisitorum in posteros.

Haec omnia necessitate illa, quam moralem vocamus, e natura humana fluunt. Quae demonstratio *aprioristica* etiam

b) *a posteriori* per historiam pro tempore praeterito et per ethnographiam pro praesenti confirmatur. (Cf. cap. IV. n. 8.)

4. *Cultura in concreto,* id est status quidam particularis culturae de facto existens, est omnino contingens, utpote enatus ex actibus humanis, quorum multi erant omnino liberi.

Initium enim sumere debuit cultura ex actibus humanis partim necessariis partim liberis.

Necessarium erat homini cibum manu et arte quaerere vestimenta conficere, tuguria struere, societatem inire.

Liberum tamen erat homini hanc vel illam regionem ingredi, hoc vel alio modo cibum quaerere, cum his vel illis foedus societatemque inire.

Ulteriora fata culturae constituuntur item actibus aliis necessariis, aliis liberis, aliis item, qui cum necessitate quidem ponuntur, sed hypothetica tantum, scil. fundata in prioribus actibus liberis; et tandem adhuc aliis, qui magna cum probabilitate e prioribus actibus consequuntur.

Ita e. g. necessitas hypothetica est, ut populus boreales regiones inhabitans magis de arte se vestiendi et

habitacula struendi sollicitus sit. Necessitas adest, fundata in climate; sed hypothetica tantum, quia resultat e libero actu antenatorum, qui in illam regionem migrarunt.

Exemplum casus magnae probabilitatis est, quod scientiae et artes semel inventae non amplius intereant, sed per successores invenientium ulterius exerceantur.

Processus igitur evolutionis culturalis componitur actibus necessariis in lege quadam physica fundatis, porro actibus prorsus liberis, tandem actibus, qui aut cum necessitate hypothetica aut cum libertate valde minuta ponuntur, quia per praecedentes actus liberos aut cum certitudine aut maxima cum probabilitate praedeterminati sunt.

Unde apparet, permagnum adfuisse campum libertatis generis humani talem aut aliam culturam producendi; nam etiam subsequens quaedam moralis necessitas aliquorum actuum posteriorum est prorsus conditionata; fundata scilicet in actibus prioribus prorsus liberis. Qui priores actus liberi si positi non fuissent, nec illa subsequens moralis necessitas adesset et historia generis humani culturalis alias ingressa fuisset vias.

5. *Coëfficientes historiae.*[1] Circumstantias illas, ope quarum actus liberi antenatorum necessitates vel maximas quasdam probabilitates pro subsequentibus inducunt, vocamus coëfficientes historiae.

Qui coëfficientes historiae reducuntur ad gentem, ambitum, momentum.

6. *Gens* (la race) unaquaeque habet peculiarem quendam characterem nationalem, per antecessores actibus repetitis acquisitum et in posteros vi haereditatis physiologicae et exempli transmissum. Qui character nationalis maiori saltem parti individuorum ad eam gentem pertinentium imprimit proclivitates quasdam seu dispositiones ad certum agendi modum, v. g. ad fortitudinem bellicam, ad assiduum laborem in agricultura, ad scientias speculativas, ad fraudes in mercatura et usuram committendas et similia.

Per quas dispositiones posterorum in actibus praedecessorum fundatas tamen illorum libertas non tollitur; sequitur tantum a) maior facilitas in certo actionum

[1] Cf. de his H. Benigni, Historiae ecclesiasticae Propaedeutica. Romae 1902, pp. 55—60.

genere bene aut maior tentatio male agendi; et hinc b) maior etiam probabilitas, nullatenus autem certitudo, determinatae cuiusdam actionis; tandem c) in maiori individuorum eius gentis numero maior etiam numerus talium factorum, qui per statisticam quae dicitur moralem debent stabiliri.

7. *Ambitus* (le milieu, l'ambiente) est circumstantia proprie dicta, seu omnis res seu eventus hominem circumdans et quasi „ambiens", medium (milieu) illud climatis, loci, personarum, in quo quis vivit.

Qui ambitus est partim materialis, partim moralis.

Ambitus materialis seu physicus est iterum climaticus et topologicus (telluricus).

Climaticus ambitus consistit in frigido vel temperato vel torrido climate (temperatura) quod in aliqua regione dominatur. Eius influxus in populis non parvi est momenti: populi in frigidis regionibus ad vitam magis segregatam et domesticam coarctantur, pinguiori cibo et validiori potu indigent; hinc sunt taciturniores et laboriosi, quaerunt commoditatem in domo, non tamen abhorrent ab alcoolismo. Populi climatis calidi amant forum, tenuiori cibo et praeter aquam pauco potu contenti, tanto labore ac boreales nec indigent, nec apti sunt.[1]

Topologicus ambitus consistit in regione montana aut plana, maritima aut mediterranea (continentali).

Qui ambitus item maximum in vivendi rationem populorum exercet influxum. Montana regio ad laborem adigit et habilitat, plana ad commoditatem et indolem pacificam inclinat; maritima ad communicationem mercium et negotiationem invitat, continentalis paucioribus contentum retinet. Externa negotia quaerentes facile mores aliorum recipiunt, in proprios fines magis inclusi morum paternorum tenaciores sunt.

Ambitus moralis est item duplex: generalis et peculiaris.

Generalis ambitus respicit totam gentem, quo pertinet gubernium, institutiones et mores nationales, religio communis etc.

Peculiaris vero respicit familiam, qua quis ortus educationem, quam quis nactus est et classem socialem ad quam pertinet, seu professionem quam exercet.

---

[1] Benigni l. c. p. 56 s.

8. *Momentum* nil aliud est, quam ambitus chronologicus, seu aetas in qua quis vivit et connexio quarumcumque externarum circumstantiarum per accidens orta.

Quantum influxum aetas exerceat in successum laborum culturalium, tristi elegia canit epitaphium Hadriani VI. Pontificis in Aede B. M. V. de Anima: „Heu quantum refert in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat."

Nullus ambitus in genere, nec etiam ambitus chronologicus seu momentum in specie tollit libertatem actionis; minuit quidem eam vi motivorum propositorum, sed non aufert; gignit aliquam probabilitatem agendi ita et non contrarie, sed non certitudinem.

9. *Determinismus* historicus libertatem eventuum historicorum et proinde etiam evolutionis culturalis negat. Quem determinismum duplicem distinguimus: philosophicum et mere materialisticum.

Determinismus philosophicus seu metaphysicus apud antiquos philosophos fatalisticam habuit indolem et statuit omnia hominum facta Fato aeterno et immutabili necessario determinari.

Recentiores autem eius propugnatores vim determinativam coëfficientium historiae exaggerant per eosque hominem necessario determinari asseverant.

Quorum alii aliis e dictorum coëfficientium vim illam attribuunt, alii omnibus simul sumptis.

Ita alii gentem (race) urgent, et putant hereditaria transmissione psychologici characteris, qui actiones cum necessitate determinet, omnia explicari.

Quae theoria non attendit, initium differentiae inter diversos populos ita minime explicari.

Alii charactere gentilitio plane (et immerito) neglecto solas ceteras circumstantias ambientes urgent, uti Buckle; alii tandem omnibus coëfficientibus simul sumptis vim necessitantem attribuunt.

Qui omnes e falso supposito ordiuntur liberum arbitrium non existere; et e falsa praemissa falsam etiam conclusionem deducunt.

Huc pertinet theoria illa socialistica de causa culturae, quam cap. IV. n. 13. et 14. commemoravimus.

Quae statuit, individua semper per societatem (ambitum moralem generalem et peculiarem) dirigi.

Assertio haec falsa est in necessario supposito, seu negatione liberi arbitrii.

Item sistit totum genus humanum massam quandam mere passivam, in qua nemo agit et omnes aguntur; nemo influxum dat, quem tamen omnes recipiunt; tota historia est in hoc systemate machina quaedam immensa, mysteriosa quadam vi acta; resultat nil aliud, quam absurdus fatalismus aut brutus materialismus.

10. *Determinismus materialisticus* has consequentias non respuit, sed ultro deducit.

Statuitque hominem revera nil nisi machinam, motivorum praecipue materialium vi electrica aut magnetica necessario actam; imo universum totum immensam machinam absque initio et absque fine, absque causa efficienti et finali.

Historiam fabulatur ambitu materiali climatico et topologico praecipue determinari, evolutionem culturalem duplici magnete famis et veneris trahi.

Ita somniantur moderni historiographi materialismo addicti; e quibus verba maxime sincera proferunt Socialistae e schola Marxiana.

E falsitate suppositi materialismi etiam falsitas huiusce determinismi consequitur.

11. *De philosophia historiae epimetron* censemus hic adiungendum, cum deterministae dicant, characterem scientificum historiae et possibilitatem philosophiae historiae ab acceptatione sui systematis dependere.

Est autem philosophia historiae scientia de causis generalibus historiae in relatione ad humani generis naturam et finem.[1]

Cuius scientiae prima lineamenta satis bene iam innuit Diodorus Siculus in prooemio *Bibliothecae Historicae;*[2] ad quam labores pretiosos attulerunt S. Augustinus *De Civitate Dei* et Bossuet in *Discours sur l'histoire universelle.*

Primus, qui systematice de hoc themate ageret, erat Ioannes B. Vico Neapolitanus (1668—1744) in suo opere *La scienza nuova* a. 1725. edito. Multi postea de ea scripserunt, uti optime e nostris e. g. F. de Schlegel, Hipler, Grupp, Alfr. Nettement.[3]

[1] Cf. Benigni o. c. p. 51.
[2] N. Marini, Sul proemio di Diodoro Siculo. Siena 1900.
[3] Essai sur la philosophie de l'histoire au point de vue catholique — praefixum editioni Discursus Bossuetii. Paris 1891.

Iam asseritur, philosophicam vel generatim scientificam conceptionem historiae impossibilem esse sine determinismo; quod assertum probare conantur, dum dicunt, sine determinismo nullas iam causas in historia operari, obtinere lusum arbitrarium virium et factorum, sine lege, sine systemate — ita ut possibilis maneat mera descriptio, impossibilis reddatur scientifica tractatio.

Respondemus distingui debere inter scientiam et scientiam, causam et causam.

Aliae sunt scientiae physicae et alia est historia; aliam habent et methodum et alias quaerunt causas.

Scientiae physicae agunt de phaenomenis vi causarum efficientium physica cum necessitate productis; historia agit de eventibus, de actibus humanis sub influxu causarum finalium libere positis.

Verum igitur est, non agi in historia de causis efficientibus mechanicis; falsum vero est, agi sine determinismo de causis nullis.

Verum item est causis finalibus, quibus homo in agendo ducitur, non induci necessitatem; falsum tamen est, iam exinde cessare omnem ordinem, omne systema, omnem regularitatem, omnem legem, omnem conceptionem universalem, fierique omnia arbitraria, singulariter describenda, sub nulla lege universali subsumenda.

E contra verum est, causas finales et ipsas esse iam magna illa principia, secundum quae de eventibus historiae universaliter est iudicandum; porro certum est, et ipsas causas finales accedentesque coëfficientes historiae, quamvis non cum necessitate, tamen cum regularitate quadam agere. Sique haec regularitas propter libertatem arbitrii exceptiones admittit, minime per eas character scientificus et possibilitas philosophicae considerationis historiae tollitur.



DE CONCORDIA MOLINAE.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Sequitur vol. XVII. p. 301. 476.)

Caput tertium.

Utrum Concordia Molinae concordet cum recta ratione.

Primum principium Concordiae: **Concursus Simultaneus.**

I.

1. Itaque per totam suam **Concordiam**, ut iam ex antecedenti capite patet, Molina conatur doctrinam Sanctorum Doctorum Thomae et Augustini obscurare ac reiicere. In prima enim editione sui libri aperte fatetur, se impugnare sententiam D. Thomae, quae est eadem ac sententia S. Augustini ac communis Scholasticorum doctrina, circa praedestinationem electorum et circa efficaciam divinae motionis tam in ordine naturali quam supernaturali. Etsi autem in posterioribus **Concordiae** editionibus ita aperte contra D. Thomam et S. Augustinum iam vereatur loqui, in re tamen nihil immutavit; sed doctrinam SS. Doctorum eodem prorsus modo reiicit et audet irreverenter diiudicare.

Asserit namque, S. Augustinum in hac materia de praedestinatione et de gratia non clare vidisse, sed totum negotium tractasse *„quasi sub caligine"*; et *„suspicatur, Augustinum et Divum Thomam, qui Augustini vestigia est secutus, . . . non advertisse, quantum ad auferendam duritiem doctrinae"* conduceret Scientia media et reliqua suae Concordiae principia.

Et non dubitat adiicere: *„Imo vero, esto hi duo Patres* (Augustinus et Thomas) *in eam sententiam inclinassent, salva eorum reverentia, quae illis debetur maxima, quoad illud secundum admittendam non esse"*. (Q. 23. a. 4 et 5.)

2. Apte ad rem Cardinalis Baronius: „Tantummodo de libris Molinae remanet controversia. Legi eos, sed non sine stomacho; quum in illis nihil potentius agere praeseferat, quam Sancto Augustino adversari (licet Sanctum numquam nominet), eumque oscitantiae redarguere, seque illo in iis disputationibus vigilantiorem acutioremque

iactare. Quis posset eum talia loquentem absque nausea tolerare? Licet ut anguis effugiat et e manibus elabatur, ut, etsi temerarium quis inveniat, haud facile possit haeresi convincere et suggillare."

„Non huiusmodi commentatoribus indiget Ecclesia Dei, quae puritate, candore, nitore delectari tantummodo consuevit, ipsa non habens maculam neque rugam."

„Legi, inquam, eum; et ad quinquaginta et amplius notavi positiones, verba, phrases; quas vel saltem affines esse erroribus Pelagianorum sive Semipelagianorum (licet ipse cautius intra catholicae fidei limites, vel protestando saltem, se contineat) nemo puto, qui absque privato affectu illa perlegerit, negavit omnino."

„Quid Ecclesia Dei indiget huius Molinae libris, ut discat, quae a tot Sanctis Patribus, Conciliis atque Decretis iam ante tot saecula didicit et docuit?"[1]

---

[1] „Venerab. Cardinalis Caesaris Baronii epistolae et opuscula, Tomus secundus, Romae 1759. Epistola 162 Caesaris Card. Baronii. Ad Petrum de Villars, Archiepiscopum Viennensem." Ut autem appareat, quid circa librum Concordiae cogitaverint alii etiam viri prudentes ac gravissimi, transscribam hic epistolam mihi a P. Ludovico Alonso Getino, in S. Stephani Salmanticensi Conventu Sacrae Theologiae professore, missam, in qua de manuscripto, in Bibliotheca Salmantinae Universitatis asservato. fit sermo, atque in huiusmodi documento contenta quaedam ad litteram indicantur. — Praedictae autem epistolae tenor sic se habet:

„Convento de S. Esteban de Salamanca y Noviembre 3° de 1902. — R. P. Fr. N. del Prado."

„Muy guerido P.: Para que V. se approveche, le mando nota de un manuscrito, hermoso y bien cuidado, que existe en la sala de Mss. de esta Universidad, en el **Estante** 2°, cajon 1° n° 18. — Consta de 576 páginas in folio medio, y se reduce á un estudio prolijo, hecho por orden de Clemente VIII por varios obispos y teólogos (ninguno dominico) sobre **la Concordia** de Molina, que piden se condene. — Le copiaré el principio y la peticion de condenacion con las firmas."

„Adsit Spiritus Sancti gratia. — Die 2ª mensis Ianuarii, anno salutis 1598, coram S^mis et Reverend^mis Dom^nis, Dno Ludovico Madrucio D^no Pompejo Arigonio S. R. E. Cardinalibus et Generalibus Inquisitoribus totius Ecclesiae Catholicae collectis R^mis Dom^nis Dno Propertio Resta de Falleacotio Episc. Geruntinensi et Cariasensi, Dno Fr. Iulio Santutio à Montefiilordrono, Episc. Agathensi, D Lelio Lano Suerzano Episcop. Meridonensi; et Rev^dis Patribus Sac. Theologiae doctoribus, Fr. Enrico, Vicario Apostolico, Ord. Carmelitarum, Francisco Brussio Procur. General. Ordinis S. Francisci, Fr. Ioann. Baptista Pluvino Procur. General. Ordinis S. Augustini, Fr. Gregorio Nunnio Coronel eiusdem Ordinis et Instituti Professor, et D. Ludovico de Creil, Doct. Sorbonico Parisiensi; in quorum numero, postea, absentibus Patribus Magistris Vic. Apost. Ordinis Carmel. et Procurat. General. Ord. S. Francisci supra nominatis, cooptati fuerunt A. R. P. Dr. Ioannes Antonius Bocesius, Magister et Regens Collegii Romani Carmelitarum et Dominus Iacobus Lebossu Doct. Sorbonicus Parisiensis

3. **Bellarminus ipse sic de Molinae Concordia loquitur ac diiudicat: „Circa librum Molinae de Concordia primo**

et Ordinis S. Benedicti Professor: quibus omnibus Sanctissimus Dominus addidit Reverend^m^ Dom^m^ Fr. Hyppolitum Lucen. Episcop. Montispelussii; ad Omnipotentis Dei gloriam, in nomine Sanctae et Individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, Ilmus Dom^nus^ Card. Madrutius exponit mandatum Sanct^mi^ Dom^ni^ Clementis Papae VIII esse, ut omnes illi qua maximé fieri possit diligentia legerent librum, qui inscribitur: **Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis** compositum a Ludovico Molina, Soc. Iesu; et illius doctrina, non contentionis studio, sed potius indagandae veritatis ardore attentis animis considerarent; et quidquid in illum censurâ dignum repererint, quod vel á veritate catholica omninò aberraret, vel á puritate doctrinae, tam in Sac. Œcum. Conciliis traditae ac definitae, quàm á priscis Patribus aut ab universa Theologorum schola edoctae, alienum et devium esse viderint, aut quoquo modo schandalum et offensionem posset praebere: id, omni posthabito odio vel amore, in futuris Congregationibus fideliter referrent.

Cui mandato cùm omnes responderent sese paratos esse promptis animis obtemperare: habita de hoc negotio matura consultatione, è re proposita fore iudicarunt, ut primum inspicerent praefato auctori propositus fuerit scopus, quae ratio eum ad scribendum de liberi arbitrii Concordia cum gratiae donis compulerit; facile enim et aequé quisque iudicium ferre poterit de illius doctrina, cuius in scribendo mentem exploraverit et perspexerit. — Cum igitur de hac re in 1^a^, 2^a^ et 3ª Congregatione ex ipsiusmet operis constiterit non aliud auctoris consilium, quam (quod nondum explicata penitus et abunde reddita ratio integra conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione) novam quamdam concordiam á se primum excogitatam tradere. — Hanc ille ex quatuor potissimum principiis deducit, quae apud se usque adeo certa sunt, ut non dubitaverit asserere, si ea data explanataque fuissent semper, quod neque pelagiana haeresis fuisset exorta, neque lutherana." . . .

„Despues hay 370 páginas de disertaciones teológicas desfavorabilisimas á Molina. — En la pagina 372 se lee:

„Salvo semper Sanctissimae Sedis Apostolicae iudicio, cui universa haec á nobis scripta, et quoquomodo asserta, religiose submittimus, censemus ut liber qui inscribitur **Concordia** liberi arbitrii cum gratiae donis á Ludovico Molina, et **eiusdem doctrina omnino prohibeatur**. Atque idem censemus de **Commentariis** eius in 1^am^ Part. Divi Thomae, quousque saltem á viris ad hoc munus deputatis expurgetur á novis opinionibus, quae veterum theologorum, potissimum vero Sancti Thomae et Patrum doctrinae adversari videbuntur."

„In quorum fidem subscripsimus. — Ego Fr. Propertius Resta Episc. Cariant^is^ et Geruntin. — Ego Fr. Iulius Santucius, Episcop. Agathens. — Ego Celius Landus Episcop. Nerinotens. — Ego Fr. Gregorius Nunnius Coronel Eremit. S. August. — Ego Fr. Hyppolitus Lucen Episcop. Montis Pelussii. — Ego Fr. Iacobus de Bussa, benedict., Sorbon. Magister. – Ego Ludovicus de Creil, Sorbonae Doctor."

„Desde la pagina 363 á 578 hay una serie de proposiciones contrarias á S. Agustin y á Sto. Tomas, tomadas de Molina.

„Estas actas, si no son conocidas, deben publicarse, al menos **en extracto**. Ademas de immenso valor critico, creo que el teológico es un sabio análisis de **la Concordia**.

Su menor y af^mo^ hermano Fray Luis Alonso Getino."

N. (ipse Bellarminus) admonuit P. Generalem, antequam lis ulla exoriretur, esse in Molina multas propositiones male sonantes, et scriptas illi exhibuit; easque P. Generalis misit in Hispaniam; et inde sequuta est **nova editio** Patris Molinae, in qua propositiones illas **mollire** conatur; et dicit se disputative, non assertive, locutum.“ Hactenus Bellarminus.[1]

4. Re quidem vera Molina promisit legentibus **suam Concordiam** iacere fundamentum doctrinae ac quaestionum Divi Thomae, et supra hanc petram aedificare; Molina decrevit, Divum Thomam veluti solem ac Theologiae principem sequi. Promisit quidem, sed non adimplevit. Aliquando Angelicum Doctorem labiis duntaxat honorat, sed mens Molinae longe est a Theologiae Principe. Nec **Summae Theologicae** lumen luxit Molinae; nec sol Philosophiae Christianae ipsius **Concordiam** illuminat. Molina doctrinam Divi Thomae non tenuit; imo doctrinam Divi Thomae impugnavit. Atque Leo XIII in sua Encyclica *Aeterni Patris* scripsit: „His vero Pontificum Maximorum de Thoma Aquinate iudiciis veluti cumulus Innocentii VI. testimonium accedat: *Huius* (Thomae) *doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut numquam, qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus.*“

5. Concordabitne **Concordia** Molinae cum recta ratione, cum sana ac christiana philosophia? Alii iudicent; et nos etiam, quamvis ab omni nota theologica, ut oportet, abstinebimus, iudicium tamen proferre intendimus. Atque ut ordinate procedamus, quatuor principia **Concordiae** seorsum ad examen vocabimus. 1. De concursu simultaneo. 2. De

---

Huius documenti originale exemplar exstat Romae in Angelica Augustiniensium Bibliotheca. Illius mentionem facit atque fragmenta transcripsit Serry **Historiae Congret.** lib. 2. cap. 2. — Atque in Appendice apponit **Indiculum** locorum omnium Ludovici Molinae, quae ad quatuor eiusdem **Concordiae** principia revocata fuere, et in primo causae huius examine expensa damnataque sunt, a Gregorio Coronel, Congreg. Secretario, digestum.

[1] Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen herausgegeben von Joh. Jos. Ign. von Döllinger und Fr. Heinrich Reusch. Bonn 1887. — Venerabilis Roberti Bellarmini S. R. E. Cardinalis vita, quam ipsemet scripsit anno aetatis suae 71. — Appendix. pag. 45.

gratia actuali, qualis a Molina traditur. 3. De Scientia media inter naturalem et liberam. 4. De praedestinatione.

II.

6. Conclusio prima: *Concursus generalis, quem Molina propugnat in sua Concordia, non concordat cum recta ratione, nec cum christiana philosophia; etenim aufert a Deo:* a) *rationem Primi Entis;* b) *rationem Primi Actus;* c) *rationem Primi Motoris;* d) *rationem Primae Causae;* e) *rationem providentiae circa actus liberos creaturae;* f) *certitudinem divinae scientiae circa futura libera;* g) *rationem Primi auctoris virtutis sive boni moralis.*

7. *Aufert a Deo rationem Primi Entis.* — Omne namque quod habet rationem entis, oportet ut procedat semper a Deo: et a Deo immediate, immediatione virtutis. A Deo quidem, quoniam, ut a radice declarat D. Thomas 1. P. qu. 44. a. 1.: „*Necesse est dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse.*" Immediate immediatione virtutis; quia, docente ipso D. Thoma 1. P. qu. 36. a. 3. ad 4.: „*Quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui; quia virtus Causae Primae coniungit causam secundam suo effectui.*"

Determinatio autem liberae voluntatis ad unum est **aliquid**; et aliquid nobilissimum ac excellens. Transitus omnium secundarum causarum de potentia in actum, aliquid abs dubio est perfectionis atque entitatis. Ac praecipue, transitus liberi arbitrii creati de **posse** libere agere ad **libere agendum** secum fert permagnam entitatis perfectionem, nempe dominium, quod creatura rationalis habet et habendo exercet supra suas proprias operationes.

Atqui iuxta concursum simultaneum Molinae, Deus non influit in ipsas causas secundas, sed in earum effectus; Deus non influit in ipsam potentiam liberi arbitrii, nec sua divina motione complet virtutem ipsam liberae voluntatis determinando illam ad **unum**; Deus exspectat, non causat, *transitum* liberae voluntatis de potentia in actum.

Ex doctrina igitur Molinae circa divinum influxum in creaturis licet inferre: 1) quod Deus non est Primum Ens seu Ens per essentiam, cum a Deo non procedat immediate immediatione virtutis determinatio liberae voluntatis ad operandum; 2) quod determinatio liberae voluntatis ad operandum non est **ens per participationem**; nam „*omne quod est per participationem, causatur ab eo, quod est*

per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne." — (1. P. qu. 44. a. 1. et qu. 61. a. 1.)

8. *Aufert a Deo rationem Primi Actus.* — Sicut solus Deus est ens per suam essentiam ex eo, quod Deus solus est suum esse; ita solus Deus est actus purus, quoniam in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. **Actio** enim est proprie **actualitas** virtutis; sicut **esse** est **actualitas** substantiae vel essentiae. Unde si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab Eo, cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. (1. P. qu. 54. a. 1. et 2.)

Iam vero iuxta Molinam, Deus suo influxu nec influit in potentias operativas creaturarum, nec per ipsas potentias influit ad producendam *ipsam actionem;* sed tantum operatur simul cum causis secundis ad producendum **terminum actionis.** Tria enim in operationibus rerum creatarum oportet distinguere, scilicet 1. virtutem seu potentiam operativam; 2. actionem, cuius principium est potentia; 3. **effectum**, qui est terminus actionis; sive actio sit transiens, sive sit immanens. In Deo potentia est ipsa actio, quae est ipsamet divina essentia: terminus autem divinae actionis ad extra distinguitur ab actione. Unde in Deo salvatur **ratio** potentiae, quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis. In creatura autem potentia est principium actionis, et per actionem principium effectus: unde aliud est potentia et aliud actio et aliud terminus actionis. (1. P. qu. 25. a. 1. ad 3.)

Molina vero in sua concordia (q. 14. disput. 29.) ait, quod sicut concursus Dei generalis cum causa agente **per actionem transeuntem**, ut cum igne producente calorem, non est *influxus in ignem, sed in aquam, in qua recipitur effectus a Deo et ab igne simul productus; ita concursus generalis Dei cum causa operante* **per actionem immanentem,** *ut cum intellectu ad intellectionem et voluntate ad appetionem, non est influxus Dei in causam, ea ratione, qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat; sed cum causa . . . ea ratione, qua patiens est atque in se suscipit effectum ab eadem causa atque a Deo partiali influxu utriusque simul productum."*

Nulla ergo **actio** creaturae producitur influxu Dei, in quantum est actio, in quantum egreditur a potentia operativa. Deus, iuxta Molinam, non influit in causam, non

influit in virtutem creaturae, non influit in creatura influxum. Deus non agit in ignem calefacientem aquam, sed in aquam, in quam recipitur effectus calefactionis a Deo et ab igne productus. Deus non influit in intellectum nec in voluntatem, ut in causam, ut in virtutem intelligendi et volendi; Deus non agit in intellectum ea ratione, qua intellectus **agens** est; nec in voluntatem, ea ratione qua voluntas **agens** est. Sed tantum agit cum intellectu et cum voluntate ea ratione, qua intellectus et voluntas *patiuntur et recipiunt in se effectum, qui est* **terminus** *productus et* **actione** *Dei et* **actione** *voluntatis; id est: a voluntate atque a Deo partiali influxu utriusque.*

Cum igitur a Deo non procedant immediate immediatione virtutis actiones tam immanentes quam transeuntes creaturarum, in quantum **actiones** sunt et in quantum a potentia operativa tamquam a suo principio immediato **egredientes**, inferre licet: 1. quod Deus non est Actus per essentiam, cum ab ipso non fiant **actiones** per participationem; 2. quod actiones creaturarum non sunt **actus** per participationem, cum non causentur ab Eo, qui est Actus per essentiam.

9. *Aufert a Deo rationem Primi Motoris.* — Iuxta Molinae doctrinam traditam in libro Concordiae (qu. 14. a. 13. disput. 26. et 29.): 1. Creaturae non indigent moveri et applicari ad operandum; 2. Virtus creata non transit de statu potentialitatis ad actuale exercitium; 3. Nulla datur indifferentia passiva seu privativa actus in potentia liberi arbitrii creati; nec activitas creata est mixtio quaedam potentiae et actus; 4. Res cunctae creatae, dum agunt, a Deo non aguntur; dum movent, a Deo non moventur; dum exercent suas operationes, non complentur in sua propria causalitate per virtutem Causae Primae.

Non est ideo Deus illud Primum Movens, de quo D. Thomas de Verit. qu. 22. a. 4.: „*Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat, et inclinet, et dirigat, Ipse a nullo alio motus, vel inclinatus, vel directus.*“ Et 1. P. qu. 18. a. 4. ad 1.: „*Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: In Ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo.*“

10. *Aufert a Deo rationem Primae Causae.* — Primo, quia ex dictis concursus simultaneus removet a Deo rationem

Primi Entis, Primi Actus et Primi Motoris: quibus sublatis, ratio Primae Causae aufertur.

Secundo quia est contra rationem Primae Causae concurrere cum causis secundis ad modum agentis paralleli, incompleti ac partialis: „*Partiali influxu*"; „*Non secus ac cum duo trahunt navem.*" (Concord. qu. 14. disp. 26. et 29.)

Tertio quia de ratione Causae Primae est complere virtutem et causalitatem ipsarum secundarum causarum, operando omnia, quae operantur causae secundae, et operando quaedam, quae secundae causae non operantur. Unde Div. Thomas qu. 3. de Potent. a. 7. ad 3.: „*In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.*"

Quarto quia de ratione Primae Causae est efficere: 1) totam entitatem causae secundae; 2) integram ipsius operativam virtutem; 3) inchoationem ipsius operationis; 4) ipsam operationem; 5) ipsius operationis terminum, qui est effectus. Per respectum ad Causam Primam omnia in secundis causis habent rationem effectus, etiam ipsa virtus agendi, ipse actus causandi, ipsa egressio actionis ab activa virtute, et coniunctio virtutis operativae cum suo proprio effectu atque operatione. Divus Thomas in Compend. Theolog. cap. 131.: „*Oportet igitur, quod Deus cuilibet agenti adsit interius, quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet. Non solum agere agentium secundorum causatur a Deo, sed ipsum eorum esse.*" Et lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 2. a. 2.: „*Quidquid est in actu, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a Primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate.*"

11. *Aufert a Deo rationem providentiae circa actus liberos.* — Eiusdem rationis est habere providentiam de rebus ac res ipsas causare. Idcirco fundamentum doctrinale pro Dei providentia statuenda id ipsum est, supra quod stabilitur veritas creationis ac conservationis rerum. Quapropter Divus Thomas 1. P. qu. 22. a. 1.: „*Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est . . . Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est.*" Et postea a. 2. ad 4.: „*Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea, quae ex libero arbitrio fiant, divinae providentiae subdantur.*"

Nunc ergo, fatente Molina, actio Dei non se extendit: 1) ad potentiam liberi arbitrii, ut influat in ipsam veluti in causam *„ea ratione, qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat"* (disp. 29); 2) ad determinationem, qua libera voluntas creata se inflectit et determinat ad consensum; quoniam Deus exspectat, non causat, huiusmodi determinationem; 3) nec ad ipsos actus liberos *„ea ex parte, qua libere quidem, sed partialiter, partialitate causae, ab ipso homine emanarunt"* (qu. 14. disp. 12.); 4) nec ad usum, quo liberum hominis arbitrium utitur concursu Dei generali, qui *„indifferens est ad bonas et ad malas actiones"* (disp. 32. et 33.); 5) nec ad assensum voluntatis; quia *„a nostro influxu habet, quod sit* **assensus** *potius quam dissensus";* 6) nec ad opus virtutis; „quoniam per arbitrii facultatem (homines et angeli) generalem Dei concursum non solum ad proprias voluntatis actiones determinant; vel omnino actionem continent; vel illum determinant ad volitionem potius quam nolitionem quidem obiecti; aut e contrario, et ad volitionem aut nolitionem unius potius obiecti quam alterius; atque adeo illum determinant, *ut opus sit potius virtutis quam vitii;* aut e contrario, prout, qui ea facultate sunt praediti, maluerint; ea quippe ratione dicitur esse in eis libertas, tunc ad exercitium, tunc etiam ad speciem actus" (qu. 14. disput. 33.).

Ergo actus liberi arbitrii, ex parte qua sunt **liberi**, qua sunt **assensus**, qua sunt **boni**, qua **determinant** ipsius Dei generalem concursum, non reducuntur in Deum sicut in causam.

Ergo ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae non subduntur. Quod quidem etiam ex supradictis aperte liquet; sublata namque ratione Primae Causae efficientis, tollitur quoque ratio divinae providentiae.

De Molina, sicut de Tullio, potest dici illud S. Augustini: *„Dum vult homines facere liberos, fecit sacrilegos."* (Lib. 5. de civit. Dei cap. 9.)

12. *Aufert a Deo certitudinem divinae scientiae circa futura contingentia.* — Futura namque contingentia certo non possunt cognosci in causis suis tantum; ideo futura libera, quae et contingentia sunt, cognosci nequeunt certitudinaliter in potentia liberi arbitrii creati; quoniam ibi sunt ut futura et ut contingentia nondum determinata ad unum. Unde D. Thomas 1. P. qu. 14. a. 13: *„Quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non*

habet de eo nisi coniecturalem cognitionem." Et postea concludit: „*Contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.*"

Haec autem futura contingentia in tantum sunt in praesentia Dei in speculo suae aeternitatis, in quantum Deus ea vult facere; in quantum subiacent decreto divinae voluntatis; in quantum continentur in divina essentia sicut in causa non modo exemplari, verum quoque efficienti; in quantum a Deo ipso causantur. Ita D. Thomas ad Coloss. cap. 1. lect. 4: „*Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia sicut in Prima Causa effectiva.*" Et cap. 12. Iob. lect. 2.: „*Haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc, quod in cordibus hominum operatur; et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit.*" Et 1. P. qu. 57. a. 2.: „*Secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia eius est causa rei, ut ostensum est qu. 14. a. 8.*" Et ibidem a. 4.: „*Et ideo scit certo et infallibiliter cogitationes futuras cordium, quia voluntas creaturae rationalis soli Deo subiacet et Ipse solus in eam operari potest.*"

Ad iuxta Molinam Deus per suum concursum generalem non operatur in voluntatem; non efficit determinationem liberi arbitrii ad operandum; non causat assensum et electionem humanae voluntatis. Atque ut supra dictum manet, actus liberi ex parte, qua sunt liberi et boni et determinantes generalem Dei concursum, nec Deo subiacent nec in Deum tamquam in causam reducuntur.

Iam vero ipse Molina (q. 14. a. 13. disput. 49.) ait: „Credere ex **solo capite** praesentiae rerum secundum esse existentiae, Deum cognoscere certo futura contingentia: . . . **id** dignitate divinae scientiae derogaret, imo periculosum esset in fide, nec aliquid amplius dicam."

Ergo necesse est assurgere ad **caput etiam idearum**; at ex **solo isto capite** res non habent, quod sint **futurae**.

Ergo concludit Molina: „Deus non ex solo capite, quod res existant extra suas causas in aeternitate, cognoscit certo futura contingentia; sed *ex altitudine suae scientiae,* prius nostro modo intelligendi, cum fundamento tamen in re, quam quidquam **statuerit**, comprehendit in seipso omnia, quae contingenter aut mere libere, per causas omnes secundas ex sua omnipotentia possibiles, essent futura, ex

hypothesi quod hos vel illos rerum ordines cum his vel illis circumstantiis vellet statuere." (Ibidem disput. 49.)

Plane itaque constat, concursum simultaneum Molinae auferre a Deo certitudinem divinae scientiae circa futura contingentia; et ad salvandam certam futurorum contingentium cognitionem introducta est **Scientia Media**, supra quam Molina aedificavit suam Concordiam. Utrum vero aedificaverit domum suam supra firmam petram vel supra arenam, dicetur mox infra.

13. *Aufert a Deo rationem Auctoris virtutis seu boni moralis.* — Primo quia in theoria concursus simultanei inchoatio sive initium boni desiderii et boni operis est **ex nobis**; nam influxus Dei non est in potentiam liberae voluntatis sicut in causam *„ea ratione qua voluntas agens est, quasi eo prius mota et excitata agat"*. (Concord. qu. 14. disput. 29.)

Secundo quia fatente etiam Molina: a) *„Concursus Dei generalis indifferens est ad bonas et malas actiones."* b) *„Actiones liberi arbitrii a concursu generali Dei non habent, quod sint tales vel tales in particulari; ac proinde nec quod sint* **studiosae**, *sed ab ipsomet libero arbitrio."* (Disp. 32.)

Tertio quoniam asserente ipso Molina: 1. *„A nostro libero influxu provenit divino influxu bene uti, operaque eliciamus moraliter bona."* 2. *„Sane quod bene ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tamquam in causam particularem ac liberam, et non in Deum, est referendum."*

Quarto quia Molina non tantummodo affirmat, et nos per nostrum arbitrium **uti** divino influxu, et hunc bonum divini influxus usum esse a nobis quasi ex nobis, et in nos referendum iri, et non in Deum; verum etiam non timuit scribere: *„Non igitur Deus causa est virtutis nostrae, sed propositum nostrum et voluntas."*

Et adhuc ausus est adiungere: *„Hoc est, quod tum alii Patres docent, tum Iustinus martyr . . ."* (Concordia q. 14. a. 13. disput. 33.)

III.

14. Conclusio secunda: *Concursus generalis, quem Molina tradit in sua Concordia, non concordat cum recta ratione nec cum sana philosophia; quoniam* a) *non servat*

subordinationem causarum secundarum sub Causa Prima; b) *subtrahit ipsum causarum secundarum ordinem; qui est ordo causarum instrumentalium Dei;* c) *laedit ipsum liberum arbitrium creatum;* d) *destruit ordinem moralem;* e) *inducit ad Occasionalismum;* f) *claudit viam ad existentiam Dei demonstrandam.*

15. *Non servat subordinationem causarum secundarum* sub Causa Prima, qui est Deus. — Primo enim ex supradictis apparet. Etenim si concursus Molinae removet a Deo rationem Primi Entis, Primi Actus, Primi Motoris ac Primae Causae efficientis, eo ipso corruit subordinatio causarum creatarum ad Deum.

Secundo quia subordinatio causae secundae ad Causam Primam, qui est Deus, secum fert necessario: a) quod „quanto agens est posterius, tanto magis sit proximum et immediatum ad actionem, et ad id, quod per actionem educitur"; b) quod „si causae agentes ordinatae considerentur qantum ad virtutem, quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi in quantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso"; c) quod „semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi"; d) „Et inde est, quod quia Deus est agens primum, Ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae quam aliquod agens naturale." Ita D. Thomas lib. 1. Sent. dist. 12. qu. 1. a. 3. ad 4.

Iam vero iuxta Molinam: a) Causa creata, quae est posterior, non est magis immediata immediatione suppositi ad actionem et ad id, quod per actionem educitur, quam Deus, qui est causa superior; quoniam Deus agit, non per causam creatam intermediam, sed concurrens cum illa, a latere, et immediate etiam immediatione suppositi. b) Causa superior, qui est Deus, non est magis immediata, immediatione virtutis, ad actionem et ad id, quod per actionem educitur, quam causa inferior, quae est creatura. c) Nec causa secunda agit prius mota a Causa Prima, nec virtus Causae Primae recipitur in virtute causae secundae. d) Et inde est, quod nec Deus se habet immediatius secundum virtutem ad operationem causae creatae; nec virtus causae creatae resolvitur in virtutem Agentis primi, qui est Deus.

Tertio quoniam ad subordinationem causarum secundarum servandam requiritur, quod „*Virtus superioris sit*

quasi medium, per quod operans suae operationi coniungitur." (D. Thomas 1. Sent. ibidem.) Quod declaratur ab ipso Angelico Doctore sic in lib. 1. Sent. dist. 37. qu. 1. a. 1. ad 4. his verbis: „Respectu eiusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diversimode potest. Quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo: in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus eius est **mediata**; et Primi Agentis virtus est **immediatissima**. Quod sic patet in terminis. Sint A, B, C, tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima, quae exercet operationem. Constat tunc, quod C exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde si quaeratur, quare C operatur, respondetur: *per virtutem suam.* Et quare per virtutem suam? *per virtutem B;* et sic quousque reducatur in virtutem Causae Primae, in quam docet Philosophus quaestiones resolvere (lib. 2. Post. analyt., et lib. 2. Physic.). Et ita patet, quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia Ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit; quamvis singulae res proprias operationes habeant, quibus producunt suos effectus."

Hanc quidem mirabilem causarum omnium secundarum subordinationem conatus est demolire Molina suo **concursu simultaneo**, quo Deus et creatura sunt causae partiales, et virtus Dei et virtus creaturae partiales quoque; et creatura exercet operationem suam, per suam virtutem, at non per virtutem Dei; et Deus per suam virtutem, sed non complens virtutem creaturae. Unde nec Deus immediate immediatione virtutis in omnibus operatur, nec sua virtus est immediatissima omnibus, nec virtus Dei est *medium,* per quod virtus creaturae operantis *suae operationi coniungitur.*

16. *Subtrahit ipsum ordinem causarum secundarum.* — Primo enim, quoniam absque subordinatione ad Causam Primam redditur impossibilis ipsemet causarum secundarum ordo.

Secundo quoniam, asserente Molina: a) „Deus per concursum generalem immediate influit in effectum causae

secundae, tamquam **pars** causae;" b) „non influit in causam secundam;" c) „non prius causâ secundâ concurrit;" d) „concursus Dei generalis et concursus causae secundae a se mutuo pendent;" e) „quippe recte sic licet colligere: *Datur influxus huius causae secundae, ergo datur etiam concursus Primae Causae.* Non vero e contrario bene colliges: *Datur concursus generalis Dei, ergo datur etiam concursus huius causae secundae."* (Concord. qu. 14. disput. 26. et 30.) Ex quibus apparet, quod Causa Prima dependet a causa secunda: 1. mutuo, sicut causa secunda dependet a Causa Prima; 2. adhuc plus; quoniam *„hi duo influxus mutuo at invicem pendentes, ut in rerum natura existant"*, magis dependet influxus Dei a creatura, quam influxus creaturae a Deo.

Tertio: quia affirmante ipso Molina: a) „Deus neque maiori nec alio concursu concurrit ad actum virtutis bonive moraliter, quam sit is, quo concurrit ad actum vitii malum moraliter." (Conc. qu. 14. disput. 29.) b) „Naturalis bonitas actus mali moraliter ac materialis peccati eatenus in Deum tamquam in naturae auctorem primamque rerum causam reducitur, 1) *quatenus contulit facultatem arbitrii, a qua emanat; 2) et quatenus non denegat peccatori concursum suum generalem ad eam naturalem bonitatem necessariam."* (Ibid. disput. 33.)

Ex quibus habetur: 1) Deus non influit in actum liberii arbitrii, ut est actus e potentia liberae voluntatis egrediens. 2) Deus adhuc ex ea parte, qua influit, scilicet ex parte termini, ut *quid receptum* in ipsa potentia, a qua élicitur, occupat inferiorem locum et tenet debiliorem partem in agendo; nam Deus non causat actum liberi arbitrii, nec in quantum **liberum**, nec in quantum **bonum**, sicut non causat in quantum **malum**. Unde Molina, ut effugeret difficultatem provenientem ex divino concursu ad actum malum, in aliam haud minorem incidit, dum respondet, Deum non causare **actum bonum** „neque maiori neque alio concursu, quo concurrit ad actum vitii malum". Et denique, ut D. Thomas lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 2. a. 2. ad quaestionem hanc reponit: *„Quamvis per hanc responsionem evitaretur, quod liberum arbitrium non esset primum simpliciter; non tamen posset vitari, quin esset primum agens: si eius actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam."*

Quarto. Ordo causarum creatarum sub Deo Causa Prima est ordo causarum instrumentalium sub principali

agente. Unde exigit: 1) quod causa omnis creata moveatur et applicetur a Deo sicut instrumentum ab artifice; 2) quod per hanc divinam motionem compleatur in ratione causae efficientis, accipiendo novam aliam virtutem transeuntem supra virtutem propriam permanentem; 3) quod ideo virtus propria ipsius perficiatur et coniungatur per virtutem instrumentalem cum suo proprio effectu. Quod Divus inter alios infinitos locos, qui adduci poterant, tradit sic 1. P. qu. 36. a. 3. ad 4.: *„Sic igitur, in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum dicitur ballivus operari per regem; quia virtus regis facit, quod actio ballivi consequatur effectum.“* Et 3. P. qu. 72. a. 3. ad 2.: *„Instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum.“*

Molina autem suo concursu simultaneo singula haec laboravit destruere; imo et causas instrumentales in principalem, et principalem quasi in secundariam et instrumentalem videtur mutasse. In Theoria enim Molinae Deus non operatur per suas creaturas, sed cum suis creaturis; nec creaturae operantur per virtutem Dei, sed per propriam solam suam virtutem. Deus non utitur per suam motionem vel influxum suis creaturis; non determinat complendo, augendo, elevando, perficiendo suo proprio influxu influxum creaturarum; non coniungit virtutem permanentem creaturae cum suis propriis effectibus. Sed e contra creatura 1) utitur influxu Dei; 2) determinat active, addendo perfectionem, influxum Dei; et 3) coniungit virtutem Dei ad effectum suae propriae virtutis. Unde iuxta Molinam virtus Dei habet a coniunctione cum virtute equi, quod producat equum: et a coniunctione cum virtute ignis, quod producat ignem; et a coniunctione cum influxu liberae voluntatis, quod producat **virtutem, honestatem, bonum morale**; et non e contra. **Concordia** qu. 14. disput. 29. ait, quod liberum arbitrium creaturae **utitur** per suum influxum ipso divino influxu et *„illum determinat, ut opus sit virtutis potius quam vitii“*. Et disput. 32.: *„A particularibus causis concursus illi universales Dei* (cum equo, cum igne) *habent, tamquam a causa efficiente, distinctionem illam specificam.“* Et quod producatur equus aut ignis aut alia natura vel entitas, negat Molina: *„id*

provenire ex eo, quod Deus, quantum est ex se, diversimode influat cum igne et cum equo; sed provenit ex coniunctione influxus uniuscuiusque illarum duarum causarum particularium in unam et eamdem actionem numero et specie cum influxu Dei".

17. *Laedit liberum arbitrium creaturae rationalis.* — Primo quoniam libera creaturae rationalis voluntas se habet respectu Dei, tamquam causa instrumentalis sub principali agente. Lib. 3. cont. gent. cap. 147.: *„Sub Deo, qui est primus Intellectus et Volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente."* Et 1. 2. qu. 21. a. 4. ad 2.: *„Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur, quin moveat seipsum per liberum arbitrium."* Unde quia homo movetur a Deo ut instrumentum, impossibile est hominem quidquam agere absque praevia motione et applicatione ex parte Dei. Quia vero homo est instrumentum, in quo est principium talis motus liberi, non excluditur per physicam praemotionem ratio libertatis, sed potius per illam completur et in actum reducitur. Causa enim instrumentalis non operatur nisi prius mota et ad operandum applicata a Causa Principali.

At Molina in sua Concordia (qu. 14. disput. 26.) ait: *„Eiusmodi instrumenta non indigent motione et applicatione superaddita a causis principalibus."* Et qu. 23. a. 4. disput. 1. memb. 7.: *„Determinatio tamen voluntatis . . . est ab ipsa voluntate pro sua innata libertate se libere applicante ac determinante ad consensum aut dissensum, et non a Deo."* Quod idem est, ac si diceret: instrumentum non est causa instrumentalis; nec causa principalis agit principaliter. Aut ergo voluntas creata non ordinatur sub voluntate Dei sicut instrumentum sub principali agente; aut indiget motione et applicatione superaddita a causa principali, qui est Deus, ut operetur. Concursus igitur simultaneus Molinae, removens a libero arbitrio creato motionem divinam receptam in ipsa virtute liberi arbitrii, removet complementum necessarium huiusce virtutis ad agendum; ac laedit consequenter ipsummet liberum arbitrium, quod intendit salvare.

Secundo. Liberum arbitrium creatum ex eo, quod est virtus activa, **potest** libere agere; **potest** determinare seipsum ad agendum. Attamen ex se non habet **actum** nec **actualem determinationem**. Quod D. Thomas tradit lib. 3

c. gent. cap. 70.: „*Virtus Primi Agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata.*" Quid ergo erit necessarium, ut liberum arbitrium **agat** et seipsum **actualiter determinet**? D. Thomas ipse respondet lib. 3. c. gent. cap. 66: „*Complementum virtutis agentis secundi est ex virtute Agentis Primi.*" Et cap. 67.: „*Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo.*" Et de Malo qu. 3. a. 2. ad 4.: „*A Deo movente habet (liberum arbitrium) hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.*" Concursus itaque simultaneus, laedit liberum arbitrium creatum, cum per illum libera hominis voluntas nec applicetur ad operationem nec compleatur in sua propria agendi virtute.

Tertio. D. Thomas lib. 1. Sent. dist. 47. qu. 1. a. 16.: „Voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum libertatis, quia actus voluntatis suae semper est in potestate eius; et ideo ista duo sunt incompossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit." Voluntas autem creata est ad utrumlibet utroque modo, videlicet *per modum mutabilitatis* et *per modum libertatis.* Prima est indifferentia passiva seu potentialitatis, altera est indifferentia activa seu potestatis. Prima, quae est quid imperfectum, tollitur per praemotionem physicam; altera, quae est de essentia liberi arbitrii, augetur ac perficitur. Nam physica motio est **motus** a solo Deo causatus in ipsa potentia liberae voluntatis; et huiusmodi motus coniungit **esse virtualiter** ad utrumlibet per modum libertatis cum **esse actualiter**; est enim actus liberae voluntatis existentis in potentia prout in potentia. Atque ideo est complementum ipsius potentiae activae ac perfectio indifferentiae dominativae liberi arbitrii creati.

Molina igitur reiiciendo hanc applicationem, quam D. Thomas exigit in omnibus causis secundis, etiam liberis, et vocando „**commentitiam**" illam vim divinam, qua universa creatura agit ad esse ut instrumentum Causae Primae, revera deprimit ac laedit ipsummet liberum arbitrium.

Quarto. D. Thomas 1. 2. qu. 109. a. 1.: „*Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*"

Molina autem hanc profundam D. Thomae doctrinam capere non valens, scripsit in sua Concordia qu. 14. disput. 30.: „*Liberum arbitrium agere, quin prius a Deo moveatur; neque concursum Dei generalem esse influxum in liberum arbitrium, qua agens est, ut videlicet praeparetur ac potens fiat ad operandum.*"

Quinto. Actus intellectus, ut cogitatio, intellectio, et actus voluntatis, ut electio, assensus, sunt actiones vitales prodeuntes ex ipsa potentia rationis et ex ipsa potentia voluntatis: unde actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis, est actus vitalis. Sed actus vitalis huius hominis singularis et individui, v. g. Petri, implicat ut producatur, nisi mediante ipsa potentia liberi arbitrii eiusdem hominis Petri. Ergo nisi Deus suo influxu agat in ipsam potentiam liberi arbitrii ut in causam et principium actus, actus liber non reducitur in Deum sicut in agens primum; et aliunde potentia liberi arbitrii, quantumcumque ponatur perfecta, non poterit in suum actum procedere.

Molina ergo tradit absurda et impossibilia, dum in sua Concordia qu. 14. disp. 30. affirmat: „*Concursum Dei generalem non esse influxum in liberum arbitrium, qua agens est, ut videlicet praeparetur ac potens fiat ad operandum; sed esse influxum cum libero arbitrio ea ex parte, qua agens est, in idem ea ratione, qua patiens est atque in seipsum propriam operationem suscipit.*" Quoniam si Deus non influit in liberum arbitrium, qua agens est, voluntas non fit potens ad operandum, nec potest in suum actum procedere; et praeterea implicat propriam operationem liberi arbitrii effici, nisi efficiatur mediante ipso libero arbitrio agente. Si Deus non causat actum liberum, prout actus a potentia dimanat, nec causat ipsum, prout in ipsa potentia suscipitur.

18. *Tollit e medio ordinem moralem.* — Primo quoniam ex antecedentibus concursus simultaneus Molinae laedit ac deprimit liberum arbitrium, sine quo non datur ordo actuum humanorum.

Deinde quia Molina expresse tradit, actus humanos qua **liberos**, qua **bonos** moraliter non reduci in Deum sicut

in causam efficientem; et sine Deo, a quo producantur immediate immediatione virtutis, 1) huiusmodi actus humani nequeunt esse ordinati in Deum sicut in causam finalem; 2) nequeunt esse **actus** et esse **liberi** et esse **boni**. Ordo itaque moralis e medio tollitur per concursum simultaneum Molinae.

Porro Molina conceptis verbis pronuntiat, quod „*Non igitur causa Deus est virtutis nostrae, sed nostrum propositum et voluntas.*“ Ordo autem moralis est ordo virtutis et ordo amoris. Ordo autem virtutis et amoris nullus est, quem non aedificet, statuat ac confirmet Deus veritatis ac totius bonitatis, qui est Dominus virtutum.

Ac denique quia concursus simultaneus resolvitur in Occasionalismum; unde tollitur ordo moralis, et ordo socialis et politicus et omnis ratio meriti ac demeriti, ut D. Thomas ostendit lib. 3. c. gent. cap. 69.

19. *Inducit in Occasionalismum.* — Tripliciter potest intelligi modus, quo Deus operatur in omni operante: a) Ita quod nulla virtus creata aliquid operetur, sed solus Deus operetur omnia in omnibus, non rebus creatis mediantibus, sed ipsarum rerum occasione. b) Ita quod Deus operetur quidem in rebus, et rebus ipsis mediantibus ipsarum sic causet effectus, ut res ipsae suam propriam operationem habeant, qua sub Causa Prima proprios etiam suos causent effectus. c) Ita quod Deus operetur, non in rebus, sed cum rebus; non influendo in potentias causarum secundarum, sed cum causis secundis, partiali influxu, in ipsarum effectus.

Primus modus vocatur **Occasionalismus**, alter **praemotio physica** iuxta doctrinam D. Thomae, tertius vero **concursus simultaneus** Molinae.

Iuxta Occasionalismum res creatae non sunt causae, sed occasiones; et Deus operatur omnia, quae fiunt, absque causis intermediis; id est operatur omnia immediate et immediatione virtutis et immediatione suppositi.

Iuxta D. Thomam res creatae habent veram rationem causae, non quidem principalis, sed instrumentalis per comparationem ad Causam Primam; et Deus operatur omnia, quae fiunt a causis secundis, per ipsasmet causas intermedias: id est immediate immediatione virtutis, sed mediate, si considerentur supposita agentia.

Iuxta Molinam, res creatae habent rationem causae; sed

Deus operatur effectus causarum secundarum immediate tam immediatione virtutis, quam immediatione suppositi. Unde in sua Concordia, qu. 14. disput. 26: „Dicendum itaque est, Deum immediate immediatione suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus . . . Quo fit, ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum."

Iuxta occasionalistas res creatae nec agunt, nec moventur ad agendum, nec sunt causae ullo modo; nec determinant influxum Dei; neque a Deo per suum influxum determinantur. Iuxta D. Thomam res creatae agunt, et moventur ad agendum; et sunt causae totales in suo ordine; et determinantur a Deo per divinam motionem, et complentur in ratione causae efficientis. Iuxta Molinam res creatae agunt, sed non moventur ad agendum; nec sunt causae totales, sed partiales; non determinantur a Deo per divinum influxum, sed e contra determinant influxum Dei *tollendo divini influxus indifferentiam.*

Occasionalismus velut quid absurdum reiiciendus est: 1) quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis: quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. 2) Quoniam si res creatae nihil operarentur, virtutes operativae, qui in rebus manifesto apparent, frustra essent rebus attributae; et nec Deus, nec natura aliquid faciunt frustra. 3) Quia **operari** sequitur **esse**; et res sunt propter suam operationem, quae est bonum ac perfectio ipsius rei creatae. Sicut actus potentiae, forma materiae, existentia essentiae, ita operatio est complementum et actualitas virtutis operativae. 4) Quia subtraheretur ordo physicus, et omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipuae demonstrationes per effectus sequuntur. 5) Tolleretur quoque ordo moralis, ac perinde ordo politicus, et ratio meriti atque demeriti. (Lib. 3. c. gent. cap. 69.)

Iam vero Concursus simultaneus Molinae, licet per oppositum extremum ad Occasionalismum, in absurda Occasionalismi venit resolvendus. Etenim duo sunt de ratione Occasionalismi, nempe: *Quod Deus producat effectum causae secundae,* sine causa secunda intermedia, absque agente inferiori interposito; et *Quod causa secunda nihil agat.* Primum est etiam de ratione concursus simultanei,

in quo iuxta Molinam Deus producit effectum causae secundae **immediate immediatione suppositi** duntaxat; non per causam secundam intermediantem, sed a latere et modo parallelo cum ipsa secunda causa. Alterum necessario infertur ex doctrina Molinae, iuxta quam causa secunda non movetur a Deo per suum concursum generalem; non applicatur ad operandum; non completur in sua causalitate per efficaciam Causae Primae. Unde causa secunda nequit transire de potentia in actum; de **posse** agere ad agendum; de actu primo ad secundum; etenim oportet illud, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquod, quod sit in actu; et hoc est movere. Quaecumque natura, sive corporalis sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere, nisi moveatur a Deo. Omnis namque causa creata quandoque est agens in actu, quandoque agens in potentia tantum. Quod autem movetur, ab alio movetur. Atque hoc ipsum quod etiam nostrum liberum arbitrium **se agat, se applicet, seipsum moveat,** habet ac possidet ex duobus: *Ex sua propria* scilicet *activa virtute, et ipsa Dei praemotione,* quae est ipsius virtutis libere agendi complementum. Ita D. Thomas 1. P. qu. 105. a. 5. ad 1.; 1. 2. qu. 9. a. 4.; de Malo qu. 3. a. 2. ad 4.; et lib. 3. c. gentes cap. 66. et 70.

20. *Claudit vias ad existentiam Dei demonstrandam.* — „**Deum esse**, ait D. Thomas, quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus ... Secunda via est ex ratione causae efficientis ... Tertia via est sumpta ex possibili et necessario ... Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur ... Quinta sumitur ex gubernatione rerum." (1. P. qu. 2. a. 3.)

Omnes istae quinque viae reducuntur ad unam viam, quae est via causarum efficientium. Primum namque in via causae efficientis est summum in via causarum formalium et ultimum in via causarum finalium. Deus est Primum Movens immobile in ordine causae efficientis et causae exemplaris et causae finalis.

Via autem, quae est ex ratione causae efficientis, non est via causarum univocarum; quia Deus, causa efficiens omnium rerum, non est causa **univoca**, sed **analoga**. Nec est via causarum, quae se habeant in causando per modum causae partialis et coadiuvantis, ad modum trahentium navim aut portantium lapidem; quia Deus non est causa **partialis**, nec **lateralis**, sed totalis ac perfectissima; non est

causa dependens, aut quae indigeat ab alia adiuvari, sed ex qua dependent aliae, et a qua aliae accipiunt totum et **esse** et **posse** et **agere**; non est causa suo partiali influxu producens actionem et effectum creaturarum, sed causa dans, conservans, et applicans virtutem creaturarum ad operationem, et coniungens virtutem propriam ipsarum cum operatione et effectu, et ingrediens in effectum causatum vehementius quam ipsa virtus causae secundae.

Via itaque ad demonstrandam Dei existentiam est via causarum, in quibus inferior est propinquior effectui **ratione suppositi agentis**; et superior, quae agit mediante causa inferiori, est propinquior effectui **ratione virtutis**, qua supposita agentia agunt. Qua quidem virtute Primi Agentis ipsae causae virtus movetur, applicatur, completur ac coniungitur suae propriae actioni suoque proprio effectui. Unde D. Thomas 1. P. qu. 2. a. 3.: „*Moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a Primo Movente. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit Primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium.*“ Et lib. 3. c. gentes cap. 70: „*Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium.*“

Molina autem ait: 1) quod causae secundae „*non indigent motione et applicatione superaddita a causa principali*“; 2) quod „*neque intelligi valet, quo motu de novo a Deo moveantur et applicentur ad agendum*“; 3) quod „vis *in causis secundis superaddita virtutibus causarum secundarum commentitium plane est*“; 4) quod „*effectus est a Deo et a causis secundis; sed neque a Deo nec a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae; non secus ac cum duo trahunt navim*“; 5) quod actio inferioris agentis non est ab eo per virtutem Dei agentis superioris; sed ab eo per solam suam virtutem propriam. Actio enim ignis calefacientis aquam est a solo igne, sed non ab influxu Dei in ignem; actio similiter creatae voluntatis est a sola voluntate, sed non ab influxu Dei in potentiam voluntatis: „*Non est influxus Dei in ignem, sed in aquam, in quam recipitur effectus a Deo et ab igne simul productus.*“ „*Non est influxus Dei in voluntatem ea ratione, qua agens est; sed ea ratione, qua in se sus-*

cipit effectum ab eadem et a Deo, partiali influxu utriusque, simul productum." (Concord. qu. 14. disput. 26. et 29.)

21. *Observatio* valde notanda. — Nec Molina, qui scripsit librum **Concordiae**, nec Suarez, qui ut **Concordiae** Molinae aliquam philosophicam basim apponeret, scripsit **Disputationes metaphysicas**, noluerunt ascendere cum D. Thoma per illas quinque vias, quibus Deum existere probari potest.

Molina enim in suis Commentariis in 1. P. qu. 2. a. 3. rationes D. Thomae non exponit nec tangere voluit et quasi nihil concludentes videtur respicere. Unde ait: *„Adiiciendae tamen sunt nonnullae aliae rationes, quibus apertius demonstretur proposita conclusio"*, Dei scilicet existentia. Et deinde ipsemet Molina affert quatuor rationes, quas appellat „**efficacissimas**". *„Deum esse demonstratur quatuor rationibus efficacissimis."* Alio in loco et in alio opere ad examen vocabimus has quatuor efficacissimas rationes; et tunc apparebit has rationes esse ita efficaces, sicut est efficax ipsamet gratia molinistica.

Suarez autem in suis Disputationibus metaphysicis ulterius progreditur; et non tantum demonstrat „**apertius**" quam D. Thomas, existentiam Dei; verum etiam **vias** Divi Thomae esse **incertas**, quasi ex tripode pronuntiat atque ex illis nihil profecto concludi asseverat. Scribit enim disput. 29. sect. 1.: „Principium illud, in quo tota illa ostensio fundatur: *Omne quod movetur, ab alio movetur,* adhuc non est satis demonstratum . . . *Quomodo ergo ex principiis tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse?"* Et postea secundam viam, quam D. Thomas breviter ac dilucide exaravit, Suarez conatur obscurare et tamquam nullius roboris tradere; et contra audet dicere: *„In causis per se subordinatis non repugnat infinitas causas simul operari."* Et disput. 22. de concursu Primae Causae cum causis secundis sect. 2.: „Axioma illud: **Causa secunda non agit nisi mota a Prima**, intellectum in ea proprietate, quod causa, praeter suum esse et omnem virtutem agendi connaturalem, quam habet, indigeat **novo motu ac reali** in ipsa recepto, ut agat, falsum esse." „Unde etiam est falsum, in illo principio sic intellecto fundari vel reductionem omnium motuum ad Primum Motorem vel omnium entium ad Primum ens."

Ex quo patet, radicem totius Controversiae inter Divum Thomam et inter Molinam ac Suarezium reperiri in illis

quinque viis, quibus Deum esse probari potest. Cardo quaestionis vertitur in veram notionem Causae Primae et in veram notionem causae secundae, ac in veram proinde notionem humanae libertatis. At de hoc infra ex professo, Deo adiuvante, pertractabimus. Nunc sufficiat indicasse, Molinam et Suarezium noluisse ascendere cum Angelico Doctore per illas quinque vias, quas D. Thomas, praeeunte Philosopho, sic pulchre delineavit, sic sapienter ordinavit, sic luminose aperuit 1. P. qu. 2. a. 3. Summae Theologicae.

Nota Editoris ad p. 84. De censura Baronii cf. **Hugo Laemmer**, De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba. Friburgi Brisgoviae 1903 p. 16.

EIN WEITERES WORT ZUR AUFKLÄRUNG IN SACHEN DES MORALSYSTEMS.

VON L. WOUTERS C. SS. R.

Der hochwürdige P. Lehmkuhl hat in der Vorrede zur 10. Auflage seiner Moraltheologie auf die Beweisführung geantwortet, die ich zur Verteidigung des Aequiprobabilismus in der Zeitschrift „Der katholische Seelsorger“[1] veröffentlicht hatte. Ich will zuerst die Antwort in ihrem ganzen Wortlaut hersetzen und dann ihre Richtigkeit prüfen.

Der gelehrte Verfasser schreibt: „Longe alia impugnatio, non contra librum vel ejus methodum, sed contra ejus systema morale denuo facta est. Verum vix nova prodeunt, sed, quae antiquitus objecta sunt atque soluta, novo modo contra probabilismum opponuntur. Imprimis Cl. P. Wouters C. SS. R. objecit: *Probabilismum magis sectari transgressionem legis aeternae quam ejus adimpletionem; neque Deum id posse permittere.* Cui quum respondissem (in libellis period., quibus titulus est „Der katholische Seelsorger“): *si ita esset, aequiprobabilismum aeque sectari transgressionem legis atque ejus adimpletionem*, cl. adversarius opposuit: *in tali casu me non posse agere nisi aeque probabiliter transgrediendo legem aeternam; nam etiam opinionem tutiorem, quam non sim electurus, aeque probabiliter non convenire cum lege aeterna, seu ei tam dissentaneam esse quam consentaneam.* — Ad quae dico: Id tamen valde mirum est. Num transgrediar legem aeternam ponamque actionem legi aeternae dissentaneam, si v. g. jejuno, quando aeque probabile est tum me obligari ad jejunandum, tum me non ad id obligari? Non est verum me sequendo opinionem tutiorem ponere fortasse actionem *contra* legem, sed pono ad summum actionem *praeter* legem seu actionem non praescriptam; at actio non praescripta non est legi dissentanea. Attamen, etiam quando sequor opinionem probabiliorem, relicta probabili, *fortasse ago praeter*

[1] *1900 Heft II pag. 495.*

legem. Hoc periculum sine dubio evadere non possum unquam, quando confligunt inter se opiniones probabiles vel etiam probabiliores. Censeo igitur probabilismum non esse efficaciter impugnatum." *(Praefatio ad editionem 10.)*

Diese Antwort des hochwürdigen P. Lehmkuhl hat ihren Grund in der unrichtigen Auffassung der lex aeterna, deren Begriff ich im Anschluß an den hl. Augustinus und den h. Thomas folgendermaßen bestimmt hatte: *Ratio divina prout independenter ab hominum opinione eorum actiones ordinat. Est autem vel permittens vel praecipiens vel prohibens.*[1] Wenn jemand *in dubio stricto der opinio tutior* folgt, in der Meinung, es sei dies *seine Pflicht,* so ist es ebenso wahrscheinlich, daß seine Handlung nicht mit der Verordnung des ewigen Gesetzes übereinstimme, als daß sie mit ihr übereinstimme. Denn die Nicht-Übereinstimmung meiner Handlung mit der Vorschrift ist ebenso wahrscheinlich, als ihre Übereinstimmung, so oft die Meinung, der ich folge, ebenso wahrscheinlich nicht mit der Vorschrift übereinstimmt, als daß sie ihr entspricht. Nun aber, wenn ich *in dubio stricto* der *opinio tutior* folge, in der Meinung, es sei dies meine *Pflicht,* so folge ich einer Meinung, deren Nicht-Übereinstimmung mit der Verordnung des ewigen Gesetzes ebenso wahrscheinlich ist, als ihre Übereinstimmung. Die *opinio tutior* sagt: *Die Tat ist vorgeschrieben,* während *in dubio stricto* die Verordnung des ewigen Gesetzes ebenso wahrscheinlich lautet: *Die Tat ist nicht vorgeschrieben, sondern bloß zugelassen.* Darum sagt P. Lehmkuhl mit Unrecht: „Non est verum me sequendo opinionem tutiorem ponere fortasse actionem contra legem."

Der gelehrte Verfasser betrachtet hier das ewige Gesetz nicht in seinem ganzen Umfange; er sieht es bloß als *gebietend* und *verbietend* an, während es überdies noch *erlaubend* sich verhält. Das ewige Gesetz ist ja die allgemeine Anordnung Gottes in betreff der menschlichen Handlungen, die von Ewigkeit her, unabhängig von der Kenntnis und Ansicht des Menschen, durch Gottes unendlichen Verstand und Willen festgesetzt worden ist; es ist also sowohl *erlaubend,* d. i. concedens *jus,* als *gebietend* oder *verbietend,* d. i. imponens *officium.* Es ist nach dem h. Augustinus: „Ratio et Voluntas Dei, *ordinem naturalem* (also sowohl *jura* als *officia)* servari jubens, perturbari vetans" (contra Faustum lib. 22 cap. 27). Es ist nach dem h. Thomas: „Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum" (Summa Theol. 1. 2. qu. 93 a. 1.). Es regelt *alle Handlungen* des Menschen, also nicht allein seine *Pflichten,* sondern auch seine *Rechte;* es tritt also nicht nur als *gebietend* oder *verbietend* auf, sondern auch als *erlaubend.* Die unrichtige Auffassung des ewigen Gesetzes ist der Grundfehler in den Erörterungen des P. Lehmkuhl und anderer Probabilisten.

Nach dieser Widerlegung unseres gelehrten Gegners antworte ich auf die von ihm gestellte Frage: „Num transgrediar legem ponamque actionem legi aeternae dissentaneam, si v. g. jejuno, quando aeque probabile est tum me obligari ad jejunandum, tum me non ad id obligari?" — Ich übertrete oder ich handle wahrscheinlich — ebenso wahrscheinlich wie das contradictorium — nicht gemäß der Verordnung des Gesetzes, wenn ich im vorliegenden Falle faste, *indem ich mir zur norma agendi die opinio tutior nehme,* d. i. die Meinung, welche behauptet: *Die Handlung des Fastens ist vorgeschrieben,* mit andern Worten, wenn ich mir im vorliegenden Falle die *Verpflichtung* des Fastens auferlege, oder wenn ich faste, weil ich das Fasten als *geboten* ansehe. Ich handele

[1] l. c. p. 496.

also nicht gegen das ewige Gesetz (die lex aeterna *permittens)*, wenn ich in diesem Falle mir das Fasten als etwas *Angeratenes* freiwillig auferlege; aber ich handele wahrscheinlich — ebenso wahrscheinlich wie das contradictorium — nicht gemäß dem ewigen Gesetze (der lex aeterna permittens), wenn ich unter besagten Umständen das Fasten als ein *verpflichtendes Gebot* betrachte und darnach handele. Denn es ist wahrscheinlich — ebenso wahrscheinlich wie das contradictorium — daß die Verordnung des Gesetzes lautet: *Die fragliche Tat ist nicht geboten, sondern nur angeraten.*

„Aber," bemerkt man, „der Gefahr, das Gesetz zu übertreten, kann ich unmöglich entgehen, auch dann nicht, wenn ich der probabilior folge."

Das ist wahr; aber, wenn ich der probabilior folge, *strebe ich doch aufrichtig* nach Übereinstimmnng meiner Tat mit dem ewigen Gesetze. Mein Streben ist aufrichtig, wenn ich diese Übereinstimmung *so sicher* erreiche, als es mir unter den gegebenen Umständen möglich ist. Stehe ich nun aber zwischen einer Meinung, die mit dem ewigen Gesetze *wahrscheinlicher übereinstimmt*, und einer anderen, die *wahrscheinlicher* davon *abweicht*, und folge ich *der ersteren*, so erreiche ich die Übereinstimmung mit dem ewigen Gesetze *so sicher*, als es mir unter den gegebenen Umständen möglich ist. Mithin erstrebe ich aufrichtig die fragliche Übereinstimmung. Das tue ich aber keineswegs dann, wenn ich einer Meinung folge, die *meines Erachtens wahrscheinlicher von der unabhängigen, objektiven Verordnung des ewigen Gesetzes abweicht.* Und nicht aufrichtig nach dieser Übereinstimmung zu streben, ist nach allen Gottesgelehrten Sünde, weil dies Nichtstreben eine Unordnung ist, ein Sichunabhängigmachen von der prima et suprema norma honestatis.

Übrigens ist die Antwort des hochw. P. Lehmkuhl bereits des öfteren widerlegt worden. Ich schrieb in der Zeitschrift: *„Divus Thomas"*, nachdem ich die Behauptung des gelehrten Paters angeführt hatte: „Respondeo: Licet, quod avertere nequimus. Atqui in dubio *stricto* (i. e. ubi lex *aeque probabiliter permittit* atque *prohibet)* nequeo *probabilius adimplere quam transgredi legem absolutam.* Etiamsi iis in adjunctis opinionem sic dictam *tutiorem* (i. e. opinionem, quae edicit: *hoc faciendum est)* ut normam practicam agendi eligerem, *aeque probabiliter* nullatenus actionis meae cum lege absoluta (quippe quae *aeque probabiliter* edicat: *hoc neutiquam praescriptum est)* convenientiam attingerem. Verbo: probabile esset actionem meam, quae legi *praecipienti* absolutae non adversaretur, legi absolutae *permittenti* adversari."[1] Das Nämliche wiederholte ich in einem Aufsatze derselben Zeitschrift, worin ich mehr ex professo den Einwurf des P. Lehmkuhl behandelte.[2] Und in der *Revue Thomiste* schrieb ich folgendes:[3] „Notre principe est le suivant: Je dois *tendre* à mettre mon action en harmonie avec l'ordination indépendante de Dieu au sujet de cette action, soit que cette ordination soit *permissive*, soit qu'elle soit *impérative* ou *prohibitive*. Or, c'est ce que je ne ferais pas, si, placé dans l'alternative de faire une action qui à mon avis est *plus vraisemblablement conforme* à cette ordination ou de faire une autre qui a mon avis est *plus vraisemblablement contraire* à cette ordination, je venais à choisir la dernicère et à rejeter la première, en d'autres mots, si je suivais *la mihi certo minus probabilis.* Si quelqu'un estimait que ce raisonnement conduit au *probabiliorisme* ou au *tutiorisme,* qu'il veuille bien considérer l'énoncé de notre principe. Nous ne disons pas: Je dois

[1] *Ser. II. Vol. I (1900) p. 474.* [2] *Ser. II. Vol. II. (1901) p. 228.* [3] *1902, p. 106.*

tendre à mettre mon action en harmonie avec l'ordination *impérative* de Dieu, mais bien: avec l'ordination de Dieu en général, qu'elle soit *permissive, impérative ou prohibitive.* Si cette ordination m'est strictement douteuse, c'est-à-dire absolument inconnue, ma liberté n'est pas restreinte par le principe susdit, personne n'étant obligé à l'impossible."

Es möchte vielleicht jemand gegen obigen Grundsatz einwenden: „Ich unterscheide. Ich muß aufrichtig streben nach Übereinstimmung meiner Handlung mit der unabhängigen, objektiven Anordnung Gottes oder (was auf dasselbe hinauskommt) mit der objektiven Sittlichkeit, wenn diese als sicher erkannt ist: Ja, *wenn sie aber als wahrscheinlicher erkannt ist: Nein.*" Darauf antworte ich: Diese Unterscheidung berührt unsern Grundsatz keineswegs. Wir sagen nicht, man müsse nach Übereinstimmung mit der als *sicher* oder als *wahrscheinlicher* erkannten Anordnung Gottes streben, sondern nach Übereinstimmung mit *der* unabhängigen Anordnung Gottes, mit *der* objektiven Sittlichkeit. Daraus folgt, daß ich handeln muß gemäß der Meinung, die meines Erachtens *wahrscheinlicher* mit dem Gesetze, mit der Sittlichkeit übereinstimmt, eine Beweisführung, die gerade das erhärtet, was die gegnerische Unterscheidung beseitigen will, nämlich, daß man der als *wahrscheinlicher* erkannten objektiven Anordnung Gottes folgen muß.

Nicht stichhaltiger ist der Einwurf, den ein angesehener Gelehrter in einem besonderen Aufsatze gemacht hat: „Ich brauche nicht," schreibt er, „das anzustreben, was ich unmöglich erreichen kann. Wenn nun aber die objektive Sittlichkeit nur als *wahrscheinlicher* erkannt wird, so ist es nicht möglich, die Übereinstimmung mit ihr zu erreichen."

Ich antworte: Die Behauptung ist unrichtig, daß besagte Übereinstimmung schlechterdings unmöglich sei, da ich sie ja *wahrscheinlicher* erreichen kann und sie auch *wahrscheinlicher* erreichen werde, wenn ich der *probabilior* folge. Es ist wahr, *mit Sicherheit* kann ich sie in unserm Falle nicht erreichen; aber dieser Umstand enthebt mich nicht der Pflicht, die das Naturgesetz mir auferlegt hat, *aufrichtig nach Erreichung der Übereinstimmung zu streben.* Ich *strebe* aber *nicht aufrichtig* darnach, wenn ich einer Meinung folge, die *wahrscheinlicher* von der objektiven Anordnung Gottes, von der objektiven Sittlichkeit abweicht, als daß sie mit ihr übereinstimme.

Was die Beweise betrifft, die P. Lehmkuhl zur Verteidigung des Probabilismus anführt, so sind sie bereits mehrere Male widerlegt worden. Sein erster Beweis lautet kurz: „Ein Gesetz, das nicht genügend promulgiert ist, verpflichtet nicht. Nun aber ist ein Gesetz, das wahrscheinlich nicht besteht, nicht genügend promulgiert" (Theol. mor. I, n. 91). Ich gebe die major zu, bemerke aber zur minor: Es handelt sich um ein Gesetz, dessen Nicht-Existenz wahrscheinlich, dessen Existenz aber noch wahrscheinlicher ist. Daß ein solches Gesetz nun genügend verkündet ist, folgt, wie wir oben sahen, aus dem Grundsatze: *Ich muß aufrichtig streben nach Übereinstimmung meiner Handlung mit der objektiven Anordnung des ewigen Gesetzes, mit der objektiven Sittlichkeit.*

Sein zweiter Beweis lautet sachlich also: „Eine Verpflichtung, die nicht gekannt ist, ist keine Verpflichtung. Nun aber ist eine Verpflichtung nicht gekannt, die wahrscheinlich nicht besteht" (Theol. mor. I n. 92). Ich bemerke zur minor, daß darin mit Unrecht vorausgesetzt wird, die *certo probabilior* verpflichte *wahrscheinlich* nicht.[1] Daß sie *sicher* verpflichtet,

[1] Es wird außerdem mit Unrecht behauptet, daß eine Verpflichtung, deren Nicht-Existenz wahrscheinlich, deren Existenz aber noch wahr-

haben wir abgeleitet aus dem *sicheren* Grundsatze: Ich muß aufrichtig streben nach Übereinstimmung meiner Handlung mit der objektiven Anordnung des ewigen Gesetzes, mit der objektiven Sittlichkeit. — Zudem ist es nicht genug, zu behaupten, daß die *certo probabilior wahrscheinlich* nicht verpflichte. Man muß beweisen, daß sie *sicher* nicht verpflichtet; solange das nicht bewiesen ist, ist man gehalten, ihr zu folgen, gemäß dem Grundsatze: *In dubio practico pars tutior sequenda est.*

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß auch Pater Noldin unsere Beweisführung angegriffen hat (De principiis theol. mor. n. 216). Aber da seine Antwort gleichen Inhaltes ist, wie die des P. Lehmkuhl, so bedarf es keiner besonderen Widerlegung.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Gideon Spicker:* Versuch eines neuen Gottesbegriffs. Stuttgart, Fromman 1902. VIII. 376 S.

„Auf den alten ausgefahrenen Geleisen geht es nicht weiter". Die drei großen Denkrichtungen — Materialismus, Pantheismus, Monotheismus — haben sich als ungenügend gezeigt. Den Nachweis hiefür glaubt der H. Verfasser in seinen früheren Schriften: „Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit" (Leipzig 1892) und: „Der Kampf zweier Weltanschauungen" (Stuttgart 1898) geliefert zu haben. In vorliegender Schrift tritt er an den Versuch heran, dem „immer stärker zu Tage tretenden Verlangen nach einer idealeren Weltanschauung" entgegenzukommen, und stellt sich daher die Frage: „Wie läßt sich unter Voraussetzung einer ewigen Materie der moderne Einheitsgedanke mit der Selbständigkeit Gottes der Welt gegenüber auf eine der Vernunft und Religion entsprechende Weise vereinbaren" (S. III).

Nach einer historischen Einleitung über die Hauptauffassungen des Verhältnisses Gottes zur Materie wird im ersten Teil (S. 55—214): „Gott und die Welt" der neue Gottesbegriff entwickelt.

Der alte Theismus, als dessen Hauptrichtung „die christliche Mythologie" (!) angesehen wird, denkt sich ohne jeglichen Anhaltspunkt in der Erfahrung das göttliche Wesen als reinen Geist. Er ist empirielose Spekulation, der zum absoluten Dualismus von Stoff und Geist, oder zum widerspruchsvollen Wunderglauben an die Schöpfung der Materie aus nichts führt, und kann höchstens Phantasie und Gefühl, keineswegs aber den Verstand befriedigen. — Der Materialismus hat an der ungeheuren kosmischen Masse wenigstens einen festen, unerschütterlichen Boden, den ihm niemand streitig machen kann, aber bei seiner einseitigen Leugnung alles Geistigen in und außer dem Menschen ist er nicht imstande, die unleugbare Tatsache der die ganze Natur beherrschenden Teleologie zu erklären. — Der Pantheismus geht von Geist und Stoff zugleich aus, faßt sie als zwei gleichwertige Seiten an ein und derselben Substanz und hebt so den von Ethik, Religion und Vernunft geforderten Unterschied zwischen Gott und Welt auf.

---

scheinlicher ist, völlig ignoriert wird. Sie wird gekannt mit einer *cognitio opinativa.*

Der neue Theismus will „das Berechigte der drei großen Denkrichtungen auf Grund der historischen Entwicklung und mit Rücksicht auf die wesentlichsten Resultate der Naturwissenschaften prinzipiell miteinander verbinden“ (S. III). Die vom alten Theismus „verhöhnte und verpönte“ Materie bildet seine „feste“ Grundlage. Er anerkennt gegen den Materialismus die „Transzendenzfähigkeit“ der Vernunft und schließt aus der empirisch festgestellten Unzerstörbarkeit von Stoff und Kraft auf eine ewige, unendliche, selbstexistierende Materie, die als Attribut Gottes aufzufassen ist; denn eine ewige Materie als Substanz gedacht würde in den widerspruchsvollen Materialismus oder Dualismus zurückführen. Gegen den Pantheismus hält der neue Theismus am Unterschied zwischen der Materie als Attribut Gottes und der Materie als endlicher Erscheinung fest, und gibt nur eine relative Identität zu. Über das Wesen der Materie sind die Ansichten der Naturforscher geteilt, aber „aus Gründen logischer Art“ sind wir gezwungen, die Atome, die letzten Bestandteile der endlichen Materie als „punktuelle Kräfte“ zu denken und die ewige Materie als „die unendliche Kraft, vermöge welcher Gott existieren und wirken kann“ (S. 141). Um die Selbständigkeit Gottes und die Entstehung der Welt zu erklären — was bis jetzt noch keiner Philosophie gelungen ist —, unterscheidet der neue Theismus im Absoluten neben der aktuellen Sphäre eine potenzielle. Neben der unendlichen Kraft Gottes, die ewig aktuell ist in Bezug auf die Existenz und Erhaltung des göttlichen Wesens, ist eine potenzielle Kraft anzunehmen, die erst im Moment der Weltbildung aktuell wird. Damit ist der Dualismus und Pantheismus überwunden; mit der Entstehung der Welt, welche die unendliche und volle Aktualität des göttlichen Wesens voraussetzt, entsteht kein neuer Stoff und keine neue Kraft, es wird nur verwirklicht und geäußert, was latent und gebunden in der Ursache lag, die reale Möglichkeit oder potenzielle Materie wird zur Wirklichkeit erhoben. — So bietet uns die Materie die Möglichkeit, das göttliche Wesen unter einem neuen Attribut theistisch zu denken als Einheit von Stoff und Geist, Potenz und Akt; Gott und Welt verhalten sich wie Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung. Daß das göttliche Wesen persönlich zu denken ist, schließen wir aus der die Natur beherrschenden Teleologie, in welcher Intelligenz und Wille des Absoluten sich offenbaren. — Im zweiten Teile: „Gott und der Mensch“ sucht der Verfasser auf Grund des neuen Gottesbegriffes das „theodiceische Problem“ zu lösen, den Ursprung des Bösen und die individuelle Unsterblichkeit der Seele zu erklären und den neuen Theismus als rationelle Grundlage der Religion und Ethik nachzuweisen. Zur Lösung der Schwierigkeiten wird auf die notwendige Beschränktheit alles Endlichen und auf die Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis hingewiesen, und der Begriff der absoluten Vollkommenheit dem neuen Gottesbegriff entsprechend modifiziert. Von einer ausführlicheren Darstellung dieses Teiles dürfen wir absehen, da wir gegen den neuen Gottesbegriff, der ihm zur Grundlage dient, mehrfach entschiedenen Widerspruch erheben müssen.

Das Streben des Verfassers, eine neue Weltanschauung zu begründen, „in welcher Ethik, Religion, Vernunft und Wissenschaft eine hinreichende Erklärung finden“, ist insofern sehr berechtigt und anzuerkennen, als dieses Verlangen jedem denkenden Geiste sich aufdrängen muß, der das Trümmerfeld der modernen philosophischen Systeme überblickt und die Überzeugung im Herzen trägt, daß es sich nicht um hohle Spitzfindigkeiten handelt, sondern um Fragen, welche das Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit bewegen. Nicht weniger Anerkennung verdient das Streben,

die vorausgegangenen philosophischen Weltanschauungen und ihre Entwicklung zu berücksichtigen. Der H. Verfasser ist scharf in seiner Kritik, geht aber dem christlichen Theismus gegenüber bis zur Gehässigkeit, die umso auffallender ist, je bedeutendere Zugeständnisse er auch dieser Richtung macht. Ausdrücke wie „mythologischer Unsinn", „kindische Vorstellung" usw., denen man freilich öfter zu begegnen gewohnt ist, sind jedenfalls keine Empfehlung für Bücher, die für sich das übrigens sehr geduldige Prädikat der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen. Der neue Theismus hätte allen Grund, bescheidener aufzutreten und den Vorwurf des Widerspruches ernster zu nehmen, denn er steht selbst auf schwachen Füßen. Er entbehrt der sicheren erkenntnistheoretischen Grundlage. Die ganze kühne Kritik des christlichen Theismus beruht teils auf Mangel an objektiver Darstellung, teils auf falschen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, dabei bleibt der neue Theismus selbst im Sceptizismus stecken. Die ganze mit großem Pompe vorgetragene Wissenschaft ist „im tiefsten Grunde dogmatisch" und geht vom blinden Glauben an die Fähigkeit und Zuverlässigkeit des Denkens aus, da „wir möglicherweise dergestalt organisiert sein können, daß möglicherweise das ganze Leben samt der exaktesten Wissenschaft eine Illusion wäre" (S. 300). — Auch der Pantheismus ist vom neuen Theismus nicht überwunden. Freilich wird der Unterschied zwischen Gott und Welt oft und nachdrücklich behauptet, aber dieser Unterschied läßt sich nicht retten, wenn auch die Potenzialität nicht mit den übrigen Pantheisten auf den ganzen Umfang des göttlichen Wesens ausgedehnt, sondern auf ein Attribut desselben beschränkt wird. Die Welt, der Inbegriff alles Endlichen, ist entweder leerer Schein, keine von der ewigen Möglichkeit verschiedene Realität, oder das Absolute bleibt nach einer Seite hin Materialursache der Welt, die selbst eine teilweise Entwicklung des göttlichen Wesens ist; damit ist die „absolut unwiderlegliche Wahrheit des Theismus, daß Gott in alle Ewigkeit nicht erlangen kann, was er nicht von Ewigkeit besitzt" (S. 160, 161), aufgehoben. Dieser Konsequenz ist nicht zu entrinnen, indem man das Attribut der Materie als realer Weltpotenz von den übrigen Eigenschaften Gottes unterscheidet, denn diese Teilung des Absoluten hebt dessen Unendlichkeit und Selbstexistenz ebenso, wenn nicht noch mehr auf. Der einzig mögliche Weg, den Unterschied zwischen Gott und Welt, für welchen der H. Verfasser unwiderlegliche Gründe anführt, zu erklären, ist der alte Schöpfungsbegriff in seiner richtigen Fassung; die metaphysischen Widersprüche, die der H. Verfasser in demselben findet, rühren von einer Entstellung dieses Begriffes her und lassen sich ohne Mühe auf die von ihm aufgestellte Erhebung der Weltpotenz zur Wirklichkeit zurückwerfen; die Schwierigkeiten vom ethischen Standpunkt, die übrigens die neue Theorie der Weltentstehung auch treffen, sind längst befriedigend gelöst. Der neue Theismus ist eine neue Verquickung alter Wahrheiten und alter Irrtümer.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

2. ***Fritz Mauthner:*** **Beiträge zu einer Kritik der Sprache.** I. Bd. Sprache und Psychologie. Stuttgart, Cotta 1901. X. 657 S. II. Bd. Zur Sprachwissenschaft. 1901. X, 735 Seiten.

Im vorliegenden Werke bietet der H. Verfasser die Ergebnisse seines vieljährigen Forschens und Denkens über die menschliche Sprache. Der erste Band behandelt die eigentliche Sprachkritik; der zweite sucht die

Ergebnisse der Sprachkritik auf die allgemeine Sprachwissenschaft anzuwenden; ein dritter Band behandelt Logik und Grammatik sprachkritisch: ein vierter Band, „der die Geschichte des sprachkritischen Gedankens in einer Geschichte der Philosophie verfolgen sollte, wird wohl unvollendet bleiben“ (I. S. VII). Durch ein Augenleiden wurde der H. Verfasser an der letzten Durcharbeitung seiner Niederschriften gehindert. Mehr noch als dieser äußere Umstand war für die Anlage und den Ton des Werkes sein Inhalt und Zweck maßgebend. Durch eine Kritik der Sprache muß die im Wortaberglauben befangene Menschheit vom Wahne, in der Sprache ein Mittel der Welterkenntnis zu besitzen, befreit werden. Gerade in der Sprache offenbart sich am meisten und deutlichsten die „Fäulnis“, der „tiefe Stand“ unserer Zeit, in der „eigentlich keiner mehr an etwas glaubt“, in der „Religionen und Philosophien nebeneinander in Jahrmarktbuden ausgeschrieen werden“ (I, S. 214); daher ist eine Kritik der Sprache „gegenwärtig das wichtigste Geschäft der denkenden Menschheit“ (I, S. 2). Ein regelrechtes Werk zu schreiben gegen die Sprache in einer starren Sprache wäre Selbsttäuschung; wer „das Werk der Befreiung von der Sprache vollbringen“ will, der darf nicht darauf ausgehen, „mit Worthunger, mit Wortliebe, mit Worteitelkeit ein Buch zu schreiben in der Sprache von gestern oder von heute oder von morgen, in der erstarrten Sprache einer bestimmten, festen Stufe. Will ich emporklimmen in der Sprachkritik . . . so muß ich die Sprache hinter mir und vor mir und in mir vernichten von Schritt zu Schritt, so muß ich jede Sprosse der Leiter zertrümmern, indem ich sie betrete“ (I, S. 1). Das Werk ist nicht ein einheitliches, wohlgegliedertes, mit Ruhe und Ernst entwickeltes Ganzes, sondern eine Zusammenstellung von Bruchstücken, in welchen das Problem der Sprache nach verschiedenen Seiten untersucht und mit den Ergebnissen der übrigen „Natur- und Geisteswissenschaften“ beleuchtet wird.

Das Ergebnis der Sprachkritik ist Skeptizismus, sprachlicher Nihilismus. Die Sprache und das mit ihr identische Denken erweist sich als ein Glied der blinden zufälligen Entwicklung. Die Anfänge des Sprechens und Denkens sind schon in der Kristallisation der Mineralien, in den vegetativen Lebenserscheinungen der Pflanzen vorhanden. Durch Anpassung haben sich die Tiere Sinne geschaffen, mit denen sie „zu ihrem Nutz und Frommen Reize der Außenwelt kombinieren“. Die Menschen haben zu den ererbten „Zufallssinnen“ noch einen höheren Gedächtnissinn, Vernunft oder Sprachvermögen entwickelt, und vermögen damit auch Nachwirkungen der Außenreize zu verwerten, indem sie mit Hilfe dieses Gedächtnisses oder der Sprache für eine Unmenge ähnlicher Sinnesreize ein Hilfszeichen, ein sogenanntes Wort, das ebensogut eine Geste sein könnte, gebildet haben. Die Sprache selbst ist ein Wort, ein Lautzeichen für die Summe jener durch den Zufall gebahnten Gehirnnervengeleise. Die Sprache ist das Gedächtnis des Menschengeschlechtes, das durch Fortpflanzung vererbt und durch Aufnahme neuer ungewohnter Sinnesreize entwickelt wird. Diese Sprachentwicklung ist bereits soweit fortgeschritten, daß der Erkenntnisdrang, das Sprachbedürfnis in das Stadium der Müdigkeit, der Todessehnsucht eingetreten ist. Unsere ganze vermeintliche Welterkenntnis erweist sich als sinnloses Wortgeplätscher. Die Sprachkritik ist daher die einzige und letzte Wissenschaft. Während Kant bei der Vernunft mit ihren rätselhaften Kategorien stehen blieb, befreit sich die Sprachkritik aus dem Banne leerer Worte und erklärt die Vernunft samt ihren Kategorien für ein Glied der Entwicklung. Deshalb darf jedoch die Sprachkritik nicht mit dem Materialismus verwechselt werden, der das Denken erklären will und damit im Wortaberglauben

stecken bleibt. Die Sprachkritik trennt sich von ihm, indem sie „unser Nichtwissen so klar als möglich eingesteht“ (I, S. 551), da sich die Sprache, unser **einziges** Werkzeug zur Einsicht in die Wirklichkeitswelt, als ein unbrauchbares, elendes Werkzeug erweist, das uns höchstens einen schwachen Schimmer vom Dasein einer Wirklichkeitswelt vermittelt, aber kein Wissen, keine Erkenntnis derselben. Nur als Kunstmittel kann die Sprache für uns einigen Wert haben, indem wir uns an dem Wellenspiel der Erinnerungszeichen ergötzen. „So ist es die Sprache allein, die für uns dichtet und denkt, die uns auf einiger Höhe die Fata morgana der Wahrheit oder der Welterkenntnis vorspiegelt, die uns auf der steilsten Höhe losläßt und uns zuruft: Ich war dir ein falscher Führer! Befreie dich von mir!“ (I, S. 656). — Der zweite Band sucht dieses Ergebnis durch sprachwissenschaftliche Untersuchungen zu beleuchten und zu bekräftigen.

Die Sprachwissenschaft mit ihren Stammbäumen aller Sprachen, mit ihren ethnographischen Aufschlüssen, mit ihrem Urvolk und ihrer Ursprache, ist für die rücksichtslose Sprachkritik geistreiche Spielerei, müßige Legende. Die Sprachforscher können höchstens über die Entwicklung der Sprache in den letzten paar Jahrtausenden einige wahrscheinliche Angaben bieten, die sie der Geschichte entlehnen; über den Ursprung der Sprache wissen sie nichts zu sagen, denn hinter der Bretterwand der vermeintlichen Ursprache liegen ungezählte Hunderttausende von Jahren, in denen eine lichtempfindliche Hautstelle zum tierischen Auge, ein unartikulierter Warnungsschrei einer Menschenhorde zum Worte sich entwickelt hat. Unsere Vernunft, die ja Sprache ist, erweist sich für die Sprachkritik als eine aus Zufallssinnen gewordene Zufallsvernunft, und ihre für ewig und unwandelbar gehaltenen Gesetze sind ein Spiel des Weltzufalls, der sie ebensogut hätte anders gestalten können. So sehen wir mit schauernder Resignation den alten Bau der Logik und mit ihm unser ganzes Wissensgebäude wie ein Kartenhaus zusammenstürzen.

Wir wollen hier nicht untersuchen, inwieweit die Kritik des H. Verfassers an den Ergebnissen der verschiedenen „Natur- und Geisteswissenschaften“ berechtigt ist. Das Resultat dieser Sprachkritik gehört zu den absurdesten Erscheinungen, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat. Das Werk, welches durch sein Erscheinen seine eigene Theorie aufhebt, kann insofern ein Verdienst sein, als es den im modernen Kritizismus gelegenen Keim konsequent zum Nihilismus entwickelt hat; dadurch beleuchtet es die Prinzipien der gefeierten modernen Philosophie in einer Weise, die vielleicht geeignet ist, manchem die Augen zu öffnen.

Rom (S. Anselmo). P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. *Dr. Arth. Drews:* Ed. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß. Mit einer biographischen Einleitung u. dem Bilde Ed. v. Hartmanns. Heidelberg, Winter, 1902. XXII, 851 S.

Dr. Drews gibt eine klare, leichtfaßliche, aber auch apologetisch-überschwengliche Darstellung des Hartmannschen Systems:

Das Urprinzip aller Realität (der realen Vielheit) ist die Substanz mit ihren beiden Attributen, das Logische und das Unlogische. Weder die Substanz noch ihre Attribute sind real, sondern im Zustande des Überseins. Das Logische ist Potenz des **unbewußten** Denkens und Weltbildens, das Unlogische ist Wille. Der Wille geht grundlos aus der

Potenz über in den Akt eines unendlichen Wollen-Wollens, das nimmer befriedigt werden kann, da das Logische den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit nicht begehen und dem Willen immer nur einen endlichen Willensinhalt geben kann. Hieraus entsteht dem Absoluten eine unendliche Qual. Das Logische reagiert zwar gegen den vom Unlogischen begangenen Fehltritt, jedoch nur rein logisch, indem es denselben als etwas Widerspruchsvolles, Nichtseinsollendes erklärt. Allein es kann denselben nicht direkt und unmittelbar wieder gut machen, da ihm als Willenlosem die Macht fehlt, das Wollen reell zu bekämpfen. Dies soll geschehen vermittelst des Weltprozesses und Bewußtseins. Ausgehend vom absoluten Zweck oder der Uridee, die in der logischen Reaktion gegen das Widerspruchsvolle besteht, gliedert sich das Logische in eine Fülle von Formen, welche den vom Willen zu realisierenden Inhalt bilden. Der Wille wird so in eine Vielheit von Strahlen zerspalten, die aufeinandertreffen und gegeneinander in Kampf geraten. Durch dieses Aufeinandertreffen entsteht einerseits das Objektiv-Reale, andererseits das Subjektiv-Ideale oder das Bewußtsein: Der Willensstrahl, insofern er sich gegen einen andern ihm entgegenstrebenden durchsetzt, diesen auf sich selbst zurückbiegt, kommt als objektiv-reale Ausdehnung, als Atom zur Erscheinung; das Leiden aber, das Zurückgebogenwerden ist Bewußtsein und zwar in seiner ursprünglichsten, elementarsten Gestalt Unlustempfindung, welcher eine Lustempfindung folgt, wenn der zurückgebogene Wille von seiner Hemmung frei wird. Aus den Atomen baut sich die ganze objektiv-reale Erscheinungswelt auf, jedoch so, daß für jeden höheren Grad eine höhere, zusammenfassende, teleologische Willensfunktion des Absoluten erforderlich ist, welches in dieser Weise, unbewußt denkend, die Welt teleologisch gliedert. Diese Willensfunktion ist die Seele oder das plastische Gestaltungsprinzip der Zelle und des Lebewesens. In ähnlicher Weise baut sich die subjektiv-ideale Welt aus Lust- und Unlustempfindungen auf. Aus ihnen entstehen die qualitativ verschiedenen Empfindungen, weiterhin Wahrnehmung und Denken. — Letzter Zweck des Weltprozesses ist die Zurücknahme der Welt oder der realen Vielheit ins Absolute und Aufhebung des Wollens. Mittel zu diesem Zweck ist das Bewußtsein. Denn nur im Bewußtsein „kann die Idee vom Willen loskommen, sich zum Herrn über ihn machen und ihm einen negativen Inhalt geben". Damit also die Willensverneinung und durch sie die Aufhebung des Wollens überhaupt möglich sei, muß es Bewußtsein geben und zwar möglichst viele bewußte Individuen, „da es darauf ankommt, einen möglichst großen Teil des erfüllten Weltwillens in bewußtes Streben nach Selbstverneinung zu überführen." Und es muß das Bewußtsein durch die Kultur zu jener Höhe gesteigert werden, welche die Nichtigkeit des Daseins und die Widervernünftigkeit des Wollens klar erkennen läßt und so zur allgemeinen Willensverneinung führt. Dies geschieht, indem das Meschengeschlecht durch ein dreifaches Stadium von Illusion hindurchgeht. Das erste „besteht in dem naiven Glauben, das Glück müsse sich innerhalb der Welt erreichen lassen". Das zweite sucht das Glück im Jenseits, das dritte im Fortschritt des Kulturprozesses. Durch die Universalwillensverneinung aber wird das schmerzvolle Dasein aufgehoben und der aktuierte Weltwille in den Zustand der Potenz und schmerzlosen Ruhe zurückgedrängt. Das ist die Welterlösung und Gotteserlösung. Daher wird auch die Religion der Zukunft, „die letzte abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit", „autonome autosoterische Immanenzreligion" sein.

Eine Kritik dieses trostlosen Systems kann unsere Aufgabe hier

nicht sein. Nur das möchten wir hervorheben gegenüber dem beständigen Pochen auf transzendentalen Realismus und konkreten Monismus, daß E. v. Hartmann in keiner Weise den Idealismus überwunden hat. Denn abgesehen davon, daß ein Kausalschluß nie und nimmer die Brücke in die transzendente Objektivität bilden kann (auf diese Weise soll nämlich nach Hartmann unser Denken die objektive Realität fassen), ist die durch Aufeinanderprallen von Willensstrahlen des Unbewußten erzeugte reale Vielheit nur Scheinwirklichkeit und Illusion: Denn wenn die Wirklichkeit nichts ist als das Wirken eines Willensstrahles gegen einen andern, so sind die Willensstrahlen selbst noch nicht wirklich, auch nicht das bloße Wirken als Wollen, das Strahlen des gespaltenen Willens, sondern nur das Wirken auf und gegen ein anderes Wollen: Dies ist aber nichts anderes als das Wirken, sofern es aufgenommen ist im Leidenden oder im Bewußtsein, und so verflüchtigt sich das ganze Wirklichsein in Bewußtsein und Schein. — Hätte Hartmann die moderne idealistische Bewußtseinsphilosophie wirklich überwunden, wie sein Apologet meint, so würde er auch unser Erkennen nicht in erster Linie subjektiv als Reflexion oder Bewußtsein gefaßt haben und würde seine Spekulation zu einem ganz andern Resultat gekommen sein, als zur monstruösen Philosophie des Unbewußten. Die Philosophie des Unbewußten ist vielmehr eine konsequente Auswirkung der modernen idealistischen Bewußtseinsphilosophie bis zum Pessimismus und Nihilismus. Sie ist Nihilismus in ihrem Endziel und in ihrem Prinzip. Denn der Zustand des Überseins, in dem sich das Absolute vor dem Weltprozeß befindet und zu dem es zurückstrebt, ist nichts anderes als der Zustand einer bloßen Potenzialität, die, ohne Aktualität, durch welche sie existierte, überhaupt ein reines Nichts ist. Das Nichts bildet den Anfang des Weltprozesses und dessen Ende und bildet auch dessen Wesensgrund.

Rom (S. Anselmo). P. Jos. Gredt O. S. B.

4. *J. Guttmann:* Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau, Marcus 1903.

Der Verfasser, Rabbiner der Synagogen-Gemeinde zu Breslau, betreibt die Geschichte der jüdischen Wissenschaft im Mittelalter als seine spezielle Forschung. So veröffentlichte er: Die Religionsphilosophie des Saadia, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol u. a. Außerdem eine Schrift, welche in den Rahmen der vorliegenden Arbeit gehörte, nämlich: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts werden Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Vincenz von Beauvais, Bonaventura, Roger Bacon, Raymundus Lullus, Duns Scotus behandelt (Seite 1—167); in einem Anhange (168—188) aus der Zeit der Renaissance Nicolaus von Cusa, Jacobus Faber Stapulensis und Carolus Bovillus, außerdem Bonet de Lattes, der jüdische Leibarzt Alexander VI. und Leo X. Von den jüdischen Gelehrten kommen für die Scholastik des 13. Jahrhunderts hauptsächlich Avicebron und Maimonides in Betracht. Daß ersterer, der Verfasser des Fons vitae, ein Jude war (ibn Gabirol), ist erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts von Munk entdeckt worden. Wilhelm von Auvergne, der ihn zuerst zitiert, hält ihn für einen arabischen Christen, weil er sagte, daß Gott alles durch sein Wort oder durch seine Weisheit gemacht habe. Avicebron war Neuplatoniker, und auf ihn stützt sich hauptsächlich die Lehre von der Mehrheit der Formen und von der

Materie der geistigen Wesen, obwohl dafür noch andere Quellen vorhanden waren. Albertus M. und Thomas bekämpfen ihn. Duns Scotus bezieht sich nur wenig mehr auf Avicebron, wohl, weil dessen Ansehen durch den Aquinaten erschüttert war, und kaum, wie Guttmann glaubt, aus Mangel an systematischem Talent. Man berief sich lieber auf christliche Autoritäten, vor allem auf Augustinus. Maimonides, von den Scholastikern häufig Rabbi Moyses Aegyptius genannt, war für sie in der Ausgleichung zwischen peripatetischer Philosophie und Offenbarung vielfach vorbildlich, da er in seinem „Führer der Irrenden“ diese Aufgabe in ziemlich befriedigender Weise gelöst hatte. Als im Zeitalter der Renaissance das Ansehen des Aristoteles sank, wurde auch Maimonides vergessen. An dessen Stelle trat die Kabbala, entsprechend der Neigung für Geheimwissenschaften.

Die ganze Schrift ist mit großer Sachkenntnis und anerkennenswerter Objektivität verfaßt. Obwohl der Kreis der Fragen, bei welchen die jüdische Religionsphilosophie Einfluß auf die Scholastik erlangte, ein geringer ist (Seite 10), so findet man doch genug des Interessanten. Es sei jedoch angemerkt, daß, ohne Bülow zu berücksichtigen, des Gundissalinus Schrift de immortalitate animae noch auf Gabirol zurückgeführt wird (Seite 28) und daß Albertus nicht von seinen Zeitgenossen der Ehrenname des Doctor universalis beigelegt wurde. Derartige Titel sind erst später aufgekommen.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

5. *Eugen Huber:* **Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher** (= Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche v. Bonwetsch u. Seeberg, VII. 3. Heft). Leipzig, Dietrich, 1901. X, 315 S.

Eugen Huber stellt sich die Aufgabe, alle den Religionsbegriff tangierenden Äußerungen Schleiermachers (1768—1834) zusammenzutragen. Er gruppiert die Aussprüche zuerst in chronologischer Reihenfolge. Dann sichtet er das ganze Material nach sachlichen Gesichtspunkten und legt sich die Frage vor: Hat Schleiermacher in diesem oder jenem Punkte seine Anschauungen im Laufe der Jahre geändert? Und wenn ja, inwieweit? Zum Schlusse untersucht er, ob die Schwenkungen, die sich in der Auffassung des Religionsproblems bei Schleiermacher konstatieren lassen, nicht aus gemeinsamen treibenden Motiven zu erklären sind. Huber findet nun, daß eine große Gruppe dieser Änderungen und Schwenkungen durch eine immer schärfere Ausprägung des kritischen Standpunktes bedingt ist. Immer energischer weist Schleiermacher alles ab, was nur irgend nach Metaphysik schmeckt. Und auch dieser Tendenz liegt noch ein tieferes Motiv zugrunde: es ist das Bemühen, die Religion ganz ins Subjekt hineinzuziehen und vollständig zu einer Sache des Gefühls zu machen.

Hubers mit vielem Fleiße gearbeitete Studie ist ein beachtenswerter Baustein für eine Geschichte der modernen protestantischen Theologie.

Wien. Seydl.

6. *Albert Lang*, Prof. der Philosophie in Straßburg i. Els.: **Maine de Biran und die neuere Philosophie.** Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. Köln a. Rh., Bachem, Ohne Jahr. 65 S.

Albert Lang würdigt in der vorliegenden Studie den Franzosen F. P. Maine de Biran (1766—1824) als Gegner des Sensualismus und Apriorismus und prüft die von Biran versuchte Lösung des Kausalproblems. Daß er die Haltlosigkeit der sensualistischen und rationalistischen aprioristischen Philosophie durchschaut hat, ist ein großer Vorzug Birans. Sein Hauptfehler dagegen liegt in der Tendenz, die Metaphysik und die Erkenntnistheorie auf Psychologie zurückzuführen (S. 52 ff).

Am eklatantesten tritt diese Einseitigkeit in der Begründung des Kausalgesetzes hervor. Biran deduziert die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes vom Grunde des Werdens aus einer psychologischen Disposition des Subjektes. Weil wir die Bewegungen unseres Körpers als Wirkungen des Willens kennen gelernt haben, werden wir veranlaßt, jede Veränderung, wo immer sie auch stattfinden möge, auf eine Ursache zu beziehen (S. 54).

Wien. Seydl.

7. ***B. Erdmann:* Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft.** 5. durchgängig revidierte Aufl. Berlin, Reimer 1900. XII, 609 S.

Es ist allgemein anerkannt, daß die von Erdmann besorgten Kantausgaben durch genaue Korrektur und treue Wiedergabe des ursprünglichen Textes sich auszeichnen. Aus letzterem Grunde wird diejenige Gestalt der Kritik der reinen Vernunft als maßgebend angesehen, die Kant selbst seinem Werk in 2. Auflage gab. Denn Kant will die 2. Auflage als eine Vervollkommnung der ersten angesehen wissen und behauptet, daß jene sich von dieser nur durch genauere Darstellung und größere Fülle der Beweisgründe unterscheide; die dem Meister geschuldete Ehrfurcht forderte somit, daß der 2. Aufl. der Vorzug vor der 1. eingeräumt werde. Übrigens sind die von der 2. Aufl. verschiedenen Stellen der ersten unter dem Strich ebenfalls abgedruckt, so daß der Leser beide Ausgaben vor sich hat und nach Belieben auch der ersten den Vorzug geben kann. Dies wird wohl der Fall sein bei allen jenen Lesern, welche nicht darauf ausgehen, durch allerlei Milderungen die Kantische Kritik wieder zu Ehren zu bringen, sondern dieselbe mit rein geschichtlichem Interesse als ein Durchgangsstadium zum absoluten Idealismus Fichtes und Hegels betrachten.

Mit Recht behauptet Erdmann, daß es verfehlt wäre, die Ausgabe von 1787 mit ihren Druckfehlern, ihrer schwankenden Orthographie, mit den darin vorkommenden lapsus calami usw. einfachhin abzudrucken. Das wäre Afterphilologie. Mit welch ängstlicher Genauigkeit jedoch die Ausgabe veranstaltet worden, zeigt das beigegebene 115 S. umfassende Anhangsbändchen: Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

8. Philosophische Bibliothek. Bd. 39: ***Dr. K. Vorländer:* Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft.** Mit einer Einleitung, sowie mit einem Personen- und Sachregister versehen. 3. Auflage. Leipzig, 1902. XXXVIII, 413. S.

Vorländer nimmt als Grundlage die 3. ursprüngliche Ausgabe, im Unterschied von Erdmann, welcher von der 2. ausgeht. Allein es muß zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen beiden unbedeutend ist.

Zudem nimmt Vorländer die meisten Verbesserungen und Lesarten der Erdmannschen Ausgabe an; wo dies nicht der Fall ist, werden diese dennoch angeführt. Ein mit großer Genauigkeit gearbeitetes Sachregister schließt das Bändchen ab.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

9. *Fr. Joannes Lottini* O. Praed.: **Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis** ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae. Vol. I. 8°. 550 p. Romae et Ratisbonae, Pustet, 1903.

Auf die „Introductio ad Sacram Theologiam" (dies. Jahrbuch XVI. S. 501 ff.) folgt nun die besondere Dogmatik. Der I. vorliegende Band handelt: De Deo in se considerato et ut est principium et finis rerum d. i. de Deo Uno ac Trino et de Deo Creatore. Das ganze Werk ist auf drei Bände berechnet, welche möglichst bald vollständig erscheinen werden. Die Methode ist die scholastisch-spekulative. Das Lehrbuch zeichnet sich aus durch Einfachheit, Klarheit und Übersichtlichkeit. Der angezeigte Stoff umfaßt 75 Kapitel mit 881 Nummern. Zu Anfang eines jeden Kapitels wird kurz der status quaestionis vorgelegt. Etwaige Irrtümer werden bei den einzelnen Fragen angeführt, die Fragen selbst in sogenannten Conclusiones näher beantwortet. Die Lösung der Einwände schließt sich an den Beweis der Conclusiones an. Die Observationes dienen dazu, besonderen Mißverständnissen oder Bedenken vorzubeugen. Wichtige Folgerungen sind als Corollaria hervorgehoben. Recht schätzenswert sind die Institutiones zur Einführung in die Lehre des Aquinaten, sowie zur Erläuterung der Summa Theologica. Dazu sind die besseren älteren und neueren Kommentatoren benutzt. Den Bedürfnissen unserer Zeit ist dadurch insbesondere Rechnung getragen, daß die modernen Fragen nach den Prinzipien des hl. Thomas gelöst werden. Die zuverlässigen Ergebnisse der neueren Forschungen, zumal auf dem Gebiete der Naturwissenschaften (z. B. bei der Kosmogonie) sind vollauf berücksichtigt; und zwar als keineswegs im Widerspruch mit der Glaubenslehre. So rechtfertigt sich der Zusatz des Titels: „ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae." Der sehr reiche Index (24 Seiten) bringt in fortlaufender Reihe die einzelnen Kapitel mit ihren eigenen Titeln und der kurzen Inhaltsangabe der verschiedenen Nummern. Derselbe eignet sich somit auch trefflich zur Auffrischung der gewonnenen Kenntnisse, sowie zum Nachschlagen.

Das Prooemium behandelt: definitio et divisio, objectum et proprietates Theologiae. Mit Recht wird bei der Notwendigkeit der Theologie die Beziehung zum Endziel hervorgehoben (S. 10) als „ad quemdam finem qui rationis comprehensionem excedit". Diese Beziehung, diese ordinatio ad Deum wird weder natürlich noch übernatürlich ausdrücklich benannt, scheint aber nur als übernatürliche gefaßt zu werden. Wenigstens wird dieselbe (S. 502 f. nn. 801 ff.) genommen als „elevatio hominis ad finem supernaturalem" über das natürliche Endziel hinaus. Demgegenüber aber ist für das vernünftige Geschöpf ein rein natürliches Endziel durchaus abzulehnen, ebenso wie eine „beatitudo naturalis" (S. 420 ff.). Unsere menschliche Natur hat eben deshalb eine so erhabene Würde, weil sie imago Dei und zwar Dei Uni ac Trini ist. Innerhalb der Grenzen der Natur kann unser Endziel nicht sein; denn gerade als

imago Dei ist unsere Seele von Natur aus, wie St. Augustinus sagt, „capax Dei et ejus particeps esse potest“ (vgl. dies. Jahrb. a. a. O. S. 502 f.). Zu dem Ende ist aber auch unsere Seele von Natur aus der Gnade fähig, wie St. Thomas (1. 2. qu. 113. a. 10) sagt: „Quantum ad hoc (quod forma inducta est supra naturalem potentiam) justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit“ (de praedest. sanct. c. 5): „posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium“. Das tatsächlich übernatürliche Endziel ist dem Aquinaten für die vernünftige Kreatur auch das einzig mögliche natürliche Endziel. Denn die menschliche Natur steht gerade zum ewigen Leben, zur Anschauung des dreieinigen Gottes in innigster Beziehung (a. a. O. qu. 114. a. 2. ad 1um): „Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae“. So lehrt St. Thomas nach der Auslegung der alten Thomistenschule, wie z. B. Ferrariensis, Dominikus Soto, Ludwig von Granada, Savonarola u. a. bezeugen, ganz in Übereinstimmung mit St. Augustinus, St. Bonaventura, Scotus und deren Schülern. Dazu stimmt allerdings, was in unserm Lehrbuche (S. 93 f. sub 3°.) gesagt ist: „Finis hominis est beatitudo, quae importat expletionem cujuslibet desiderii, idest quietem perfectam in fine; si autem homo non posset videre Deum per essentiam, imo si de facto nullus homo unquam videret, sequeretur quod desiderium nullius hominis quietaretur unquam; nam homo naturaliter . . . Deum videre desiderat; inest enim intellectuali naturae desiderium vehemens videndi causam et praecipue primam cum intuetur effectus ejus.“ Dagegen wird bei der dreifachen Erklärung der imago Dei in homine (S. 503, n. 803) übersehen, daß die „aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum“ sich bezieht auf die übernatürliche Erkenntnis und Liebe Gottes als des Dreieinen, welche nur per gratiam möglich ist. Demnach fällt bei der zweiten Erklärung die „cognitio naturalis“ weg, weil dieser das Wesen Gottes verborgen ist. Die zweite Erklärung bezieht sich nur auf die imago per gratiam. Soweit die natürlichen Kräfte in Betracht kommen, besteht das Bild Gottes im Menschen nur dem Vermögen nach (vgl. 1. qu. 93. a. 3. 5. 7.; 1. 2. qu. 2. a. 7.).

Das „constitutivum naturae divinae“ (S. 29 ff.) soll sein: „Ipsum esse irreceptum seu esse a se et per se subsistens“. Wie uns scheint, wird in dieser Frage meist übersehen, daß es sich hier nicht handelt um die Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes, sondern um die Bestimmung des konstitutiven Prinzips eben dieser Wesenheit. Unter diesem Prinzip aber ist jene Vollkommenheit Gottes zu verstehen, welche das erste bildet, was wir in Gott als Gott erkennen zum Unterschiede von den Geschöpfen, sowie den Grund aller andern göttlichen Vollkommenheiten unserer Auffassung nach. Die angegebene Erklärung bestimmt nur die metaphysische Wesenheit, nicht aber deren constitutivum. — In Bezug auf die zwischen den Thomisten und Molinisten bestehenden Kontroversen wird ein Ausgleich angebahnt und zur vollen Aussöhnung gemahnt (S. 136 ff., S. 187 ff.). Unter anderm heißt es da (n. 211 ad fin.): „Consideretur, quaeso, tam a Thomistis quam a Molinistis causalitas divina in tota sua universalitate quatenus est omnia profundens, omnia attingens, omnibus rebus activitatem, etiam quoad exercitium, communicans; et quatenus est causa et

ratio quare causae secundae mutuo in se invicem agant; et amplius non erit dissensio inter utramque scholam, et sic omnino simul collatis viribus poterunt efficacius amico foedere contra errores qui nunc grassantur in Christi Ecclesia pugnare"; und (S. 189, n. 292): „Utinam inveniretur dissentionis ratio et lites cessarent! hoc dictum sit cum reverentia tot doctissimorum hominum erga quos summa veneratione afficior et semper affectus sum." Gewiß beherzigenswerte Worte! Zu diesen tritt aber auch im Lehrbuche selber das mächtige Beispiel. Durchaus objektiv, ganz würdig eines Mitgliedes des „Ordo veritatis", werden die strittigen Punkte erörtert. Offen und ehrlich werden auch etwaige Schwächen und Lücken auf thomistischer Seite zugestanden und die Verbesserung derselben redlichst mit allem Geschick versucht. Betreffs des Einflusses der göttlichen Ursächlichkeit auf den menschlichen Willen z. B. wird den Thomisten gegenüber aufmerksam gemacht (S. 190), daß das Wollen des Endzweckes und der Mittel nur eines, durchaus ein und derselbe Akt ist ex parte subjecti i. e. voluntatis, keineswegs verschiedene entitates accidentales. Näher wird dies dann bewiesen im engsten Anschluß an St. Thomas (S. 191—208).

Betreffs der praedestinatio ad gloriam wird beanstandet, daß diese nach den Thomisten ante praevisa merita sein soll (S. 259). Dazu wird näher bewiesen die Conclusio: „In actu quo Deus homines praedestinat ad gloriam et ad merita seu ad gratiam nulla prioritas aut posterioritas admitti potest" (S. 261 ff.), welche jedoch wirklich der thomistischen Lehre nicht entgegen ist: „Haec nostra conclusio quamvis opposita videatur conclusioni Thomistarum, tamen ab eorum doctrina non recedit; nam ideo Thomistae prioritatem in volitione finis respectu volitionis mediorum admittebant, quia putabant prioritatem requiri ad salvandam efficaciam gratiae et gratuitatem praedestinationis, non advertentes haec duo posse optime salvari si ponatur Deum simul praedestinasse gloriam et gratiam seu merita. Scopus enim ipsorum erat defendere efficaciam gratiae et gratuitatem praedestinationis, non autem excludere Deum praedestinasse homines ad gloriam consequendam per merita a libero arbitrio per efficaciam gratiae divinae proventura. Insuper ipsimet concedunt, agentes de Incarnatione, in decretis divinis nullam esse prioritatem." So wird die praedestinatio ad gloriam post und ante praevisa merita abgelehnt; und dafür angenommen die per praevisa merita per efficaciam gratiae a libero arbitrio totaliter procedentia, wie die reprobatio ex praevisis demeritis: „Hoc tamen discrimine, quod merita ita sunt ab homine, quatenus Deus efficaciter operatur ut homo merita habeat, quae proinde sunt Dei dona, et ideo Deus praedestinat homines per merita quae homini tradit: demerita vero seu peccata nonnisi ab homine esse possunt" (n. 406; vgl. zur reprobatio: S. 243—249).

Außer den drei Personen als tres subsistentiae relativae (tres relationes realiter inter se distinctae subsistentes incommunicabiliter) wird auch in der Gottheit noch zugelassen eine subsistentia absoluta et communis als perseitas independentiae a subjecto (S. 327 f., n. 499, vgl. n. 490). Was den drei göttlichen Personen jedoch gemeinsam ist, ist nur die Natur. Diese Natur selbst ist reine Tatsächlichkeit; und dieser entspricht das Mitteilen. Diese Tatsächlichkeit, welche in sich eine ganz eine und einfache ist, gibt der Vater dem Sohne, der Sohn und der Vater dem heil. Geiste. In Gott bestehen die Personen durch und durch zugleich mit und in der einen göttlichen Natur in aller vollen Wirklichkeit ohne jede Vermittelung einer sogenannten „absoluten Subsistenz" oder besser gesagt eines allgemeinen Vermögens für

das Einzelbestehen der drei Personen. Die absolute Subsistenz wäre eigentlich die einzige Person und die drei Personen nur eine dreifache Betätigung für diese eine Person. Unser hl. Meister, der Aquinate, kennt keine solche absolute Subsistenz. Die göttliche Natur reicht da vollkommen aus. Möglichst einfach! Das besagt auch der enge Anschluß an die Lehre des hl. Thomas. Allen unnötigen Ballast über Bord; denn er bringt nur Unklarheit und Verwirrung! Das entspricht auch durchaus der uns sonst so sympathischen einfachen Art des Lehrbuchs. Übrigens paßt zu unserer letztbezüglichen Beanstandung das (S. 351 ff.) Gesagte „de personis consideratis in ordine ad essentiam".

Recht zeitgemäß ist behandelt die Cosmogonia Mosaica (S. 381—394). Nach den zuverlässigsten Autoren werden die verschiedenen Auslegungen vorgeführt: Expositio litteralis propria; Expositio allegorica; Expositio metaphorica seu de diebus ut periodis indeterminatae durationis. Von den beiden letzten Auslegungen, welche auf den ersten Blick einander entgegengesetzt scheinen, wird vielmehr ihre Übereinstimmung erwiesen (n. 610). Eingehend (n. 611) ist (nach Tanquerey) dargetan, daß der biblische Bericht keineswegs mit den sichern Ergebnissen der Naturwissenschaften in Widerspruch steht. Wohlbemerkt wird (n. 613), daß es sich bei diesen Auslegungen nicht handelt um eine Sache des Glaubens, solange nicht die hl. Kirche näher bestimmt, sondern nur um mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen. Die göttliche Inspiration der hl. Schrift darf jedoch in keiner Weise geleugnet oder eingeschränkt werden, wie ausdrücklich Papst Leo XIII. (Encycl. „Providentissimus Deus") betont: „Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere." — Ebenso entspricht den modernen Zeitbedürfnissen die treffliche Abhandlung über Magie, Spiritismus, Magnetismus und Hypnotismus (S. 449—469), gleichfalls gemäß den besten wissenschaftlichen Autoritäten.

Betreffs der Fortpflanzung des Menschengeschlechts (S. 489—500) wird die Abstammung von Adam nachgewiesen und die von der modernen Wissenschaft erhobenen Bedenken gelöst. — Bei der justitia originalis (S. 512 ff., nn. 821 ff., insbes. n. 826) wird nicht genau angegeben, worin dieselbe besteht. Zwar wird dieselbe ganz richtig von der gratia sanctificans unterschieden und auch ein donum supernaturale genannt; aber ihr Wesen wird nicht erklärt. Es scheint, daß ihr auch die immortalitas und impassibilitas zugeteilt werden. Justitia originalis und status justitiae originalis seu innocentiae werden nicht scharf genug auseinandergehalten. Und doch ist es so sehr wichtig, das Wesen der justitiæ originalis zu kennen, weil sonst das Wesen der Erbsünde unverständlich bleibt. Die Erbsünde ist eben wesentlich Mangel der justitia originalis, wesentlich Natursünde, und keineswegs wesentlich Mangel der gratia sanctificans, wie leider stets in den Dogmatiken zu lesen ist. St. Thomas sagt (III. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2.) ausdrücklich: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae."

P. Jos. a Leonissa O. M. Cap.

10. Soziologische Schriften.

1. *Küster, Dr. Cl. F.* **De treuga et pace Dei. Der Gottesfrieden.** Rechtsgeschichtliche Studie. Köln, Bachem, 1902. 8°. 45 S.

Es ist ein Stück mittelalterlicher Sozialpolitik und Kulturarbeit der Kirche, welches der Verfasser in ansprechender Weise uns vorführt. In kurzen Zügen zeichnet er an der Hand der Quellen die Entstehung des Gottesfriedens, die Entwicklung der treuga aus der pax und ihr allmähliches Einschlafen, bedingt durch die Erstarkung des weltlichen Rechtsschutzes, der die gewaltsame Selbsthilfe, das Fehdewesen, die tatsächliche Grundlage für den Gottesfrieden, überflüssig macht und unterdrückt, oder durch die Entartungen der Zeiten des wildesten Faustrechts.

2. *Kelles-Kranz, Dr. C. v.* **Die Soziologie im 19. Jahrhundert.** Verlag Aufklärung, Berlin 1902. 8°. 56 Seiten.

„Einen Überblick über die leitenden Ideen der Soziologie, über die Reihe und das Verhältnis der soziologischen Schulen im Zusammenhang mit den sozialen Bedingungen, mit den Strömungen und Klassenkämpfen, die die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts unterwühlen", will der sozialdemokratische Theoretiker in gedrängter Kürze geben; wie er selbst zugesteht, ist „dieser Überblick weder gleichmäßig noch systematisch", und sowohl daraus, als auch aus dem knappen Raum, in welchem er die philosophischen Grundlagen der soziologischen Systeme darstellen will, erklärt sich der der kleinen Schrift eigentümliche Charakter des Andeutungsweisen und Unklaren. Sie setzt infolgedessen eingehende Kenntnisse der berührten Materien voraus, bei einer Schrift, die populär sein sollte, gewiß ein gewaltiger Mangel, umsomehr, als der Verfasser seiner subjektiven Auffassung freiesten Spielraum gewährt. So anerkennenswert das Verständnis des Autors für die „gesellschaftliche Harmonie" des Mittelalters ist, so beweist er doch, daß die katholische Kirche ihm frend ist, sowohl dadurch, daß er die soziale Ordnung des mittelalterlichen christlichen Abendlandes für die absolute Verkörperung des christlichen Gesellschaftsideals hält, als auch durch seine Meinung, daß die Naturwissenschaften den „traditionellen Dogmen gefährlich" seien, und durch die gänzliche Ignorierung der christlichen Soziologie. Seine Auffassung vom Mittelalter beruht auf totaler Verkennung des universalen Charakters der allgemeinen Kirche, die mit den Unvollkommenheiten und Schattenseiten der mittelalterlichen Gesellschaft nichts gemein hat. Daß ihm die katholische Soziologie unbekannt ist, beweist er am klarsten dadurch, daß er „den ersten Soziologen" Vico als einzigen und Soziologen *κατ' ἐξοχήν* der katholischen Kirche hinstellt. So ist die kleine Schrift ein sozial-philosophisches Sündenregister des Unglaubens im 19. Jahrhundert. Hervorzuheben ist die Einsicht des Verfassers in die krassen Widersprüche, in welche sich die ungläubigen „soziologischen" Systeme verwickeln, was ihn allerdings nicht hindert, sich dem „wissenschaftlichen Sozialismus" bedingungslos anzuschließen, in der Meinung, daß „die Zeit vielleicht nicht mehr fern sei, wo der ‚ökonomische Materialismus' aufhören werde eine Schule zu sein, um die Atmosphäre der Soziologie als Wissenschaft überhaupt zu werden", eine Meinung, zu welcher die Entwicklung der gegnerischen sozialreformlerischen Richtungen einschließlich

der Sozialdemokratie nicht wenig Berechtigung verleiht, die aber im Hinblick auf die christliche Soziologie in nichts zerfließt. Das allerdings können wir hier nicht unterdrücken, daß in der Schwenkung eines nicht unbedeutenden Teiles der katholischen Sozialreformer zum Kathedersozialismus hin — und diesen verkörpert heute schon die „Soziologie als Wissenschaft“ — eine große Gefahr für die christliche Sozialreform liegt, vor der nicht eindringlich genug gewarnt werden kann.

3. *Dr. Franz Kempel.* **Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben.** Eine Wirtschaftslehre in sittlich-organischer Auffassung der gesellschaftlichen Erwerbsverhältnisse. Mit einem Anhang über die wirtschaftsliberale Richtung im Katholizismus und über die Frage der „christlichen“ Gewerkschaften. Mainz, 1901, Kirchheim. gr. 8° (XVI u. 450 S.)

Das unbestreitbare Verdienst des Verfassers besteht darin, daß er gegenüber der kathedersozialistischen Richtung unter den katholischen Sozialpolitikern, die er nicht ganz zutreffend die „wirtschaftsliberale“ nennt, die Notwendigkeit kräftiger Betonung der Grundlagen der christlichen Sozialreform ausspricht. Leider begibt sich Kempel aber auf Wege, auf welche wir ihm nicht folgen können. Eine große, und für Kempels Auffassungsweise charakteristische Rolle spielt in seinem System die absolute Verwerfung des industriellen Großbetriebes aus sozialen Gründen, die er gegen alle Betriebsgruppen ausspricht, welche einen Kleinbetrieb auch nur zulassen. Man kann ihm nicht ganz unrecht geben, wenn einer der Gegner Kempels demgegenüber in der „Westdeutschen Arbeiterzeitung“ (1. Dez. 1900) mit etwas herber Ironie schrieb: „Wenn wir einmal die Welt zurückschrauben wollen, dann doch gleich zu jenen ‚bessern‘, ‚ältern‘ Zeiten, wo die Zufriedenheit der arbeitenden Menschheit begründet wurde — nicht in der Zunft, sondern in der Hauswirtschaft, wo jeder Mensch die Haut seiner eigenen Kuh gerbte und seine eigenen Stiefel selbst machte, wo jeder seinen eigenen Hanf selbst säete und daraus seine eigenen Kleider selbst webte und nähte! Das war doch das Ideal der wirtschaftlichen und sozialen ‚Freiheit und Selbständigkeit‘. Kurz zusammengefaßt finden wir die Gründe Kempels in dem Satz (S. 212); „Sollen sich diese Zusammenhäufungen vollziehen, nur damit sich die ‚Eigentümer‘ solcher Riesenbetriebe immer mehr und mehr bereichern und in Freiheit und Unabhängigkeit ein bequemes Genußleben führen können, alle andern ein dürftiges Leben in Lohnsklaverei fristen?“ Man brauche, meint er weiter, diese Frage nur zu stellen, um die Verwerflichkeit der Großindustrie einzusehen. Das wäre richtig, wenn jener Satz die einzige Möglichkeit für die Großindustrie wäre. Dem ist aber glücklicherweise nicht so. Es läßt sich sehr wohl eine Ordnung finden, in welcher die Großindustrie sich mit dem sozialen Wohl vollkommen trifft, eine Ordnung, die mit der bestehenden allerdings kein einziges Wesenselement gemeinsam hat.

Der umfangreiche polemische Anhang scheint uns zu beweisen, daß in der Gewerkschaftsfrage mehr gegenseitige Mißverständnisse als prinzipielle Gegensätze wirksam sind, wobei nicht in Abrede gestellt werden kann, daß Kempel in mehreren Punkten zweifellos das Richtige trifft.

Zu schweren Bedenken geben Anlage und Stil des Buches Anlaß. Nicht nur, daß in der umfangreichen Schrift wenig Neues oder auch nur Originelles zu finden ist, wirkt das unerträglich Schleppende des Stiles auf den Leser geradezu deprimierend. Man kann ruhig behaupten, daß

das Buch auf die Hälfte seines Umfanges reduziert werden könnte, ohne daß auch nur ein einziger Gedanke dabei gestrichen werden müßte; die Darstellung würde dadurch nur gewinnen.

Schlankweg unverzeihlich aber ist das Spiel, welches der Verfasser mit der „Verdeutschung“ von Fremdwörtern treibt. Nicht nur, daß manche einfach falsch übersetzt sind, wie organisch durch „körperlich“, kommt Kempel zu Ungetümen wie „sittenseelischer Mittelgrund“, „alleinstellend-ableitend“ (für abstrakt-deduktiv), „verneinend-beurteilend“ (für negativ-kritisch), „volksstaatlich-samtwirtschaftlich“ (für sozialdemokratisch). Was hat es überhaupt für einen Wert, an Stelle allgemein verständlicher, ganz bestimmten Begriffen entsprechender Termini allgemein unverständliche Wörter zu setzen? Scheinbar im Gefühle dieser Kalamität hat der Verfasser fast regelmäßig neben jede „Verdeutschung“ — und das Buch wimmelt von solchen — auch das gemeinverständliche Wort hinzugesetzt. Daß durch eine derartige Schreibweise der Stil an Wohlgefälligkeit ebenso wenig gewinnt, als dadurch, daß Kempel auf Schritt und Tritt Ungeheuer von Sätzen bietet, in welchen das ganz nämliche drei- oder viermal nur mit stets neuen Worten und Wendungen wiederholt wird, ist klar. Auch wäre es empfehlenswert, mit doppelten und dreifachen Ruf- und Fragezeichen sparsamer zu sein.

4. *Dr. Eugen Jäger.* **Die Wohnungsfrage.** 2 Bde. 1902 u. 1903. Berlin, Germania. XVI, 674 S.

Der schon rühmlichst bekannte Verfasser hat mit dieser Schrift nicht nur die katholische Sozialliteratur überaus wertvoll bereichert, sondern auch das erste Werk geliefert, welches sich mit dem Gesamtgebiet der Wohnungsfrage eingehend beschäftigt, ein Verdienst, welches umso höher anzuschlagen ist, als wir Katholiken an so hervorragenden Leistungen nicht gerade Überfluß haben. Der erste Band beschäftigt sich eingehend mit den tatsächlichen Verhältnissen, deren Unhaltbarkeit und furchtbare Sozial-Schädlichkeit in trefflicher Weise dargelegt werden: die Lösung der Wohnungsfrage ist eine unumgängliche Bedingung der Wiedergeburt der Gesellschaft. Die bestehenden gesetzlichen Maßnahmen — soweit überhaupt vorhanden — sind gänzlich unzureichend. Der auf „Selbsthilfe“ fußende gemeinnützige Wohnungsbau erweist sich zwar als segensreiches Linderungsmittel, ist aber nicht imstande, die Wohnungsfrage zu lösen, wie überhaupt die soziale Frage durch Privattätigkeit nicht gelöst werden kann. Deshalb beschäftigt sich Jäger im zweiten Band mit den öffentlich-rechtlichen Maßregeln, welche zur Lösung der Wohnungsfrage ergriffen werden sollen. Baupolitik, Bodenpolitik, Bodenbesteuerung finden eingehende Erörterung. Der Verfasser geht der wucherischen Bau- und Bodenspekulation rücksichtslos an den Leib und bringt Vorschläge, die in der Tat in hohem Maße geeignet sind, die Wohnungsfrage ihrer Lösung näher zu bringen, wie Besteuerung des unverdienten Wertzuwachses, energische Städtepolitik usw. Im Schlußkapitel tritt er warm für ein Reichswohnungsgesetz ein, dessen Leitsätze er kurz zusammenfaßt. Ein Nachtrag bringt Ergänzungen zu allen Teilen des Werkes.

Überblickt man das Ganze, so wird man Jäger hohe Anerkennung nicht versagen können für die vorzügliche Art, in welcher er das ganze große Gebiet der Wohnungsfrage und der Bestrebungen zu ihrer Lösung zusammengefaßt hat, auch dann nicht, wenn man in gewissen Prinzipienfragen einen weitergehenden Standpunkt einnimmt als der Verfasser und dadurch naturgemäß zu wesentlich weitergehenden Forderungen genötigt wird. Die treffliche Arbeit sei wärmstens empfohlen.

5. *Dr. F. Hitze.* **Arbeiterwohl.** Organ des Verbandes kath. Industrieller und Arbeiterfreunde. Köln 1881 ff.

„Arbeiterwohl ist durchaus praktischen Charakters" ist im Programm der Zeitschrift zu lesen, die nun schon im 23. Jahrgang steht. Wenn sie sich nun auch nicht ausschließlich auf aktuelle Lohnarbeiterpolitik beschränkt, so sind doch Aufsätze über andere Gebiete, namentlich über die grundlegenden Fragen der christlichen Sozialreform nur sehr spärlich zu finden. Vom Standpunkt der letzeren ist ein solches Verhalten sicherlich nicht einwandfrei, weil es den Anschein erwecken muß, als wolle man die soziale Frage durch sozialpolitische Gesetzlein und, was bei „Arbeiterwohl" ganz besonders in den Vordergrund tritt, durch „freie Initiative" der Unternehmer unter Beibehaltung des kapitalistischen Systems mit der Charitas lösen. Abgesehen von diesem prinzipiellen Bedenken ist die verdienstvolle Zeitschrift bestens zu empfehlen. Was sie auf dem Gebiet aktueller Lohnarbeiterpolitik an Material zusammenträgt, ist sicherlich sehr wertvoll.

Wien. Anton Orel.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. Ser. 2. vol. 3, 4—6. 1902. *Granelli:* De inspiratione verbali sacrae Scripturae. *Cilento:* De sacra Doctrina. Commentarium. *Del Prado:* Lectiones de gratia Dei. *Fargues:* De Deo uno Lectiones. *Pancotti:* De societate civili in ordine ad oeconomiam. *Vinati:* De cognitione intellectiva essentiarum animadversiones. *Ricciardelli:* Idea Entis in systemate philosophico E. Beurlier. *Ricciardelli:* De passionibus explanationes scholasticae. *Pancotti:* De productione bonorum ad oeconomiam pertinentium quaedam praenotanda. *Neven:* De concursu divino iuxta s. Thomam, Bannez et Molina. *Granelli:* De effectibus inspirationis. — Vol. 4, 1. 1903. *Del Prado:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam D. Thomae et S. Augustini. I. Gratia convenienter dividitur in sufficientem et efficacem. *Granelli:* De effectibus inspirationis. *De Holtum:* Inquisitio de tenore litterali argumenti ex motu, Dei existentiam demonstrantis. — **Revue Thomiste** 10, 3—5. 1902. *Renaudin:* La défiņibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. *Montagne:* La Pensée de S. Thomas sur les diverses formes de gouvernement. *Mercier:* Le Surnaturel. *Mandonnet:* De la valeur des théories sur la probabilité morale. Discussions: L'oeuvre du Saint Esprit *(De Bellevue-Froget)*. *Pègues:* La question du Saint Suaire de Turin. Le linceul du Christ, par P. Vignon. *Guillermin:* De la grâce suffisante. *Legeay:* L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture Sainte d'après la doctrine des Pères. *Huyon:* Mater divinae gratiae. *Van Becelaere:* La Philosophie en Amérique depuis les origines jusqu' à nos jours. L'influence Écossaise. A l'Université d'Oxford. L'influence allemande. Le Transcendentalisme. *De Roches:* Chronique de theólogie litteraire. *Mandonnet:* Des dangers du probabilisme. Discussions: L'Ouevre du Saint-Esprit; de gemino probabilismo licito. — **Revue Néo-Scolastique.** 9, 2—3. 1902. *Piat:* L'âme et ses facultés d'après Aristote. *Legrand:* Le réalisme dans le roman français au XIXe siècle. *Meuffels:* Un problème à resoudre. *Van Roey:* Récentes controverses de morale. — Le mouvement néo-thomiste. — *Roussaux:* M. Tiberghien philosophe. *De Wulf:* Récents travaux sur l'Histoire de la Philosophie médiévale (1900—2). *Simons:* Le principe

de raison suffisante en Logique et en Métaphysique. *Walgrave:* L'émotion poétique. *Homans:* La Logique algorithmique. *Noël:* La Philosophie de la contingence. *Woad:* La Philosophie de M. Grote. *Sentroul:* Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. **Revue de Métaphysique et de Morale.** 10, 4—6. 1902. *Hébert:* La dernière Idole (Étude sur la „personnalité divine"). *Chartier:* L'idée d'objet. *Dunan:* La responsabilité. *Evellin:* La dialectique des antinomies Kantiennes. *Landry:* L'utilité sociale de la propriété individuelle. *Lapie:* Éthologie politique. *Couturat:* L'État présent des sciences, d'après M. Picard. *Sorel:* La crise de la pensée catholique. *Rodier:* Sur une des origines de la philosophie de Leibniz. *Wilbois:* L'esprit positif. *Ruyssen:* Moralistes allemands. *Bouglé:* La crise du libéralisme. *Rauh:* Le sentiment d'obligation morale. *Milhaud:* Le hasard chez Aristote et chez Cournot. *Piéron:* Essai sur le hasard (La psychologie d'un concept.) *F. M.:* Essai d'Ontologie. *Bargy:* Le fatalisme d'action aux États-Unis. *Lanson:* A propos de la „crise du libéralisme". *Lapie:* La crise du libéralisme. *Parodi:* La crise du libéralisme. *Lyon:* L'État de l'Enseignement libre. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 9, 3. 4. 1902. *Pokorny:* Wie, wann und wodurch gefällt uns das Schöne? *Felsch:* Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Psychologie gemachten Einwendungen. *Ströle:* Ist eine religionslose Moral möglich? *Thrändorf:* Schablone oder Interesse. — **Zeitschrift für Philosophie u. philosoph. Kritik.** 120, 1. 2. 1902. *Rehmke:* Zum Lehrbegriff des Wirkens. *Jodl:* Goethe und Kant. *Lilienfeld:* Versuch einer strengen Fassung des Begriffes der mathematischen Wahrscheinlichkeit. *Bergmann:* Über den Begriff der Quantität. *Schwedler:* Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze. *Cohn:* Hegels Ästhetik. *Goedeckemeyer:* Der Begriff der Wahrheit. *Kreibig:* Über den Begriff der „Sinnestäuschung". *Vorländer:* Kants Briefwechsel 1789—1794. — **Philosophisches Jahrbuch.** 15, 3. 4. 1902. *Gutberlet:* Eine Ethik des freien Wollens. *Sträter:* Ein modernes Moralsystem. *Isenkrahe:* Der Begriff der Zeit. *Schindele:* Die aristotelische Ethik. *Niestroj:* Über die Willensfreiheit nach Leibniz. *v. Dunin-Borkowsky:* Zur Geschichte der ältesten Philosophie. *Steil:* Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in konsequenter Durchführung. *Rolfes:* Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Aristoteles und Plato. *v. Holtum:* Vom Individuationsprinzip. — **Kantstudien.** 7, 2—4. 1902. *Medicus:* Kants Philosophie der Geschichte. *Mirkin:* Hat Kant Hume widerlegt? Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. *Leclère:* Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente. *Falckenberg:* Kants Berufung nach Erlangen. *Marshall:* Kant und der Neukantianismus in England. *Creighton:* Kantian Literature in America since 1898. *Petronievicz:* Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor? *Vaihinger:* Houston Stewart Chamberlain — ein Jünger Kants. *Brodnitz:* Ein französischer Romancier über Kant. — **Przegląd Filozoficzny.** 5, 3—4. *Straszewski:* Die aktuelle Krise in der Erkenntnistheorie. *Rubczyński:* Ein unedierter Brief des Nikolaus von Cusa (1463). *Abramowski:* Seele und Leib. *Kozłowski:* Die Regularität des Werdens. *Kozłowski:* Die Evolution als allgemeines Prinzip des Werdens. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 62, 4. 5. 63, 1—3. 1902. *Kugler:* Die wissenschaftliche Kultur einer untergegangenen Welt. (Zur Centenarfeier der Ägyptiologie und der Keilschriftforschung.) *Wasmann:* Die Gesetze der Zellteilung. *Stiglmayr:* Das antike Tugendideal in der Platonischen Apologie des Sokrates. *Hilgers:* Die Sixtinische Kapelle.

W. K.: Fr. Mistral. Ein provençalischer Heimatdichter. *Gruber:* Das französische Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901. *Bessmer:* Gedankenübertragung. *Knabenbauer:* Einiges über die neuentdeckten hebräischen Stücke des Buches Sirach. *Wasmann:* Die Zellteilung in ihrer Beziehung zur Vererbung. *H. Pesch:* Solidarismus. *Wasmann:* Zelle und Urzeugung. *Cathrein:* Katholische Kirche und Kultur. *Gruber:* Die öffentlichrechtliche Stellung der französischen Ordensgenossenschaften. *Pfülf:* Ein Schlaglicht auf die Macht des Vorurteils. *Dahlmann:* Die Wanderung der Seidenraupe von China nach dem Abendland in der chinesischen und byzantinischen Literatur. *Beissel:* Die Kunstausstellung zu Düsseldorf. *Braun:* Das Turiner Grabtuch des Herrn. *Wasmann:* Gedanken zur Entwicklungslehre. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** 23, 2. 3. 1902. *Claramunt:* De Scala Jacob. *Švorčik:* Die Theorie der Gefühle nach dem hl. Thomas von Aquino. *v. Holtum:* Etwas vom Wissen der Seelen des Fegfeuers. *Birkle:* Rhabanus Maurus und seine Lehre von der Eucharistie. — **Die Kultur.** 3, 8. 1902; 4, 1. 1903. *Kneib:* Moderne Einwände gegen die christliche Moral. *Wehofer:* Bischof Wilhelm Ketteler. *Straszewski:* Die trennenden und die einigenden Bestrebungen in der modernen Gesellschaft. *Seeber:* Die Wodan-Religion. *Hartwig:* Über das Wesen des Lichtes. — **Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie.** Vol. 29. fasc. 114—118. 1902. *Corse:* Il divorzio nella giurisprudenzia italiana, negli atti diplomatici e nelle legge estere. *Piovano:* Lotta di cattolici francesi per la conquista della libertà d'insegnamento. *Cantono:* Il riposo festivo. *Boggiano:* La funzione economica degli ordinamenti professionali. *Toniolo:* Per la legislazione agraria. *Ermini:* Il „Dies Irae“ e l'innologia ascetica nel secolo XIII. *Costanzi:* Un arbitrato episcopale. *Bruno:* La guerra sul mare secondo alcune publicazioni francesi. *Caissotti di Chiusano:* Pensieri sulla filosofia della storia: Scienza antica e studii nuovi in alcune recenti publicazioni apologetiche. *Tomassetti:* Impero antico e moderno. — Vol. 30. fasc. 119. 120. 1902. *Catani:* Leggi sociali in Italia. *Rossignoli:* La costituzione ideale. *Agliardi:* L'associazione internazionale per la protezione legale dei lavoratori al congresso di Colonia. *Toniolo:* Rinnovamento. *Invrea:* La riforma della legge sugl' infortuni del lavoro. *Tuccimei:* Cause efficienti e cause finali. *Toniolo:* L'unione internazionale di studi sociali in Friburgo. — Vol. 31. fasc. 121. 1903. *La Direzione:* Il nostro primo decennio 1893—1903. *Catani:* La Legge italiana circa la cassa nazionale di providenza per la vecchiaia ed inabilità degli operai. *Bianchi-Cagliesi:* La coscienza religiosa secondo i recenti economisti. *Caissotti:* Pensieri sulla filosofia della Storia.



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSZNER.



1. Dr. F. O. Rose, Lehre v. d. eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Bern, 1901. 2. Dr. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in d. modernen Logik. Leipzig, 1902. 3. Derselbe, Kant und Bolzano. Halle a. d. S., 1902. 4. Dr. Goldstein, Die empirist. Geschichtsauffassung D. Humes. Leipzig, 1903. 5. G. Ratzenhofer, Die Kritik des Intellekts. Leipzig, 1902. 6. Dr. Deussen, Der kategorische Imperativ. Rede, 2. Aufl. Kiel und Leipzig, 1903. 7. Dr. Schwartzkopff, Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Halle a. d. S. und Bremen, 1903. 8. F. Auerbach, Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Leipzig, 1902.

Daß geschichtliche Untersuchungen ohne richtige Orientierung in der Sache zu keinem befriedigenden Resultate führen, beweist die (1.) unter den Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte (Bd. 31) erschienene Schrift Dr. Roses: Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke, ein Beitrag zur Geschichte des Apriori. Das „Apriori", d. h. die Annahme eines bestimmenden Einflusses der Vernunftbegriffe auf die Objekte der Erkenntnis soll den wahren Kern der Lehre von den eingeborenen Ideen bilden, die im Interesse der Allgemeinheit und Naturnotwendigkeit des Wissens aufgestellt worden sei, eine befriedigende Erklärung dieser Attribute der Wissenschaft jedoch nicht zu bieten vermöge und daher in das Apriori übergehen müsse.

Auf eine kurze Einleitung folgt eine Skizze der Entwicklung der Lehre von den eingeborenen Ideen im Altertum und Mittelalter, die zu verschiedenen Bedenken Anlaß gibt. „Platon dürfte für einen Sensualisten gelten", obgleich er selbst diese Bezeichnung ablehnt, weil nach ihm alles Erkennen nur ein Abbilden des Vorgestellten durch die Sinne sei (S. 5), und dies trotzdem daß nach Platon die Gegenstände der Erscheinungswelt „nur die Veranlassung zur Bildung der Begriffe darbieten" (S. 5). Die Lehre

von der Wiedererinnerung ist eine metaphysische Erklärung, „da die Begriffe weder fertig noch dispositionell eingeboren sind“ (a. a. O.). Im Gegenteil! Die Wiedererinnerung ist ein psychologischer Begriff, während die „Idee“ ein metaphysischer ist. Wie sollte auch eine Wiedererinnerung möglich sein, wenn das ursprüngliche Schauen in der Seele keine Spur hinterließ?

„Darf (der Sensualist!) Plato als Vater des Rationalismus gelten, so kann Aristoteles als Haupt alles Empirismus (!) bezeichnet werden.“ Aristoteles Empirist! Er, der die selbständige Sphäre des Intellegiblen mit solcher Entschiedenheit zur Geltung bringt, von welchem der Vf. sagt, der Geist erhebe nach ihm durch eine Art innerer Bestrahlung aus eigener Kraft die den sinnlichen Tatsachen zugrunde liegenden Verhältnisse und Beziehungen ins Bewußtsein, wobei die Anregung der sinnlichen Wahrnehmung vorausgesetzt sei (S. 6 f.), was übrigens nicht richtig ist, da die sinnliche Wahrnehmung nach Aristoteles zur Erzeugung der Begriffe mitwirkt und nicht allein dazu anregt, wie Platon von seinem Standpunkte annahm.

Die Bemerkungen über den habitus principiorum (S. 10 f.) beweisen weiter nichts, als daß Dr. Rose über den scholastischen Aristotelismus „sich niemals klar geworden“.

Von Descartes rühmt Dr. Rose, daß er, nicht Locke den Namen eines Begründers der Erkenntniskritik verdiene, den Ruhmestitel des ersten systematischen Erkenntniskritikers aber müsse man Kant überlassen (S. 12 f.). Auf jenen Ruhm würde Descartes kaum Anspruch erhoben haben; denn es ist ein törichtes Unternehmen, die Erkenntnis zu kritisieren. Hat man sie doch schließlich zu Tode kritisiert, ein Erfolg, zu dem allerdings Descartes beitrug dadurch, daß er die Erkenntnis auf die subjektive Grundlage des cogito ergo sum stellte: „Denn vom Denken und vom denkenden Sein gelange ich niemals zum realen Sein“ (S. 13). In dieser Bedrängnis habe Descartes keine andere Auskunft als das alte Hilfsmittel der Scholastik, den recursus ad Deum, gesehen (S. 14). Wer möchte da nicht dem Wunsche Ausdruck geben, es möchten Leute die Scholastik aus dem Spiele lassen, die von ihr nichts verstehen und, wie es scheint, nichts verstehen wollen. Eine Probe seiner Vorstellung von der Scholastik gibt der

Vf. in der Bemerkung: „Wie wenig die Scholastik zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie unterschied, zeigt Melanchthon“ usw. (S. 19). Wer wird auf Melanchthon sich berufen, wenn es um die Scholastik sich handelt? Was die Sache aber selbst betrifft, so sind in der modernen Disziplin: Erkenntnistheorie psychologische, logische und metaphysische Fragen zusammengeworfen, welche die Scholastik wohl zu unterscheiden wußte, wenn sie auch gewissen Problemen nicht die Aufmerksamkeit schenkte, mit der sie die Modernen behandeln.

Aus dem, was über die Gründe der Annahme der eingebornen Ideen gesagt ist (S. 25), heben wir als charakteristisch folgende Stelle hervor: „Im Grunde genommen will Descartes zeigen, daß Begriffe wie Substanz, Raum, Zeit usw. etwas Notwendiges sind gegenüber der Farbe, der Härte, dem Geruch. Die Lehre von den ideae innatae ist nur eine psychologisch gewendete Lehre von apriorischen Elementen im Geiste.“

Der Unterschied von Descartes und Locke wird nach dem Vf. durch Schlagworte wie Rationalismus und Empirismus nicht ausgedrückt. In Descartes' Denken seien erkenntnistheoretische und metaphysische Motive unlösbar verschlungen; Lockes Denken trage so sehr psychologischen Habitus, daß er auch da noch Psychologe bleibt, wo Psychologie nicht mehr ausreicht — in der Erkenntnistheorie (S. 26).

Der empiristischen Tendenz steht im Lockeschen Denken eine ebenso starke rationalistische gegenüber. Locke war eben ganz und gar vom Nominalismus abhängig; nur drängten sich ihm die sensualistischen Konsequenzen dieser scholastischen Abart in den Vordergrund, und in ihrem Sinne hat er geschichtlich gewirkt. Seine philosophische Begabung kann nur sehr niedrig eingeschätzt werden, trotz der Bedeutung, die man ihm heutzutage selbst in Deutschland beilegt — ein Beweis für das immer tiefer sinkende Niveau des philosophischen Denkens.

Der Vf. schließt mit folgenden Worten, deren Beurteilung wir dem Leser überlassen: „Locke hat gezeigt, daß es psychologisch keine fertig (!) eingeborenen Bestandteile des Bewußtseins geben kann, daß aber diese Betrachtung die Annahme gewisser dem menschlichem Geiste eingeborner Fähigkeiten und dispositioneller Anlagen nicht nur zuläßt, sondern erfordert. Nur sind diese nicht wie bei

Descartes materielle (!) Keime, die eine inhaltlich vorherbestimmte Entwicklung voraussagen lassen, sondern bloß formale und ohne Erfüllung durch die Erfahrungsinhalte völlig leere Möglichkeiten."

„Mit diesen Zugeständnissen hat sich Locke bereits erheblich der eigenartigen Kombination angenähert, durch welche Leibniz — und später Lambert und Kant — die lebensfähigen Gedankenkeime seiner Vergänger zu dem Begriff des Apriori im erkenntnistheoretischen Sinne zusammenschloß. Mit dem Bekanntwerden von Leibniz' Nouveaux essais (1765) verschwindet der Name (!) der eingebornen Ideen fast völlig aus der Geschichte, und alle Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten, die die Lehre der eingebornen Ideen aufgerufen, ranken sich jetzt in ähnlicher Weise um den schwierigen (!) Begriff des Apriori" (S. 33 f.).

Demnach wäre Lockes Stelle in der Geschichte der Philosophie zwischen Descartes und Leibniz statt zwischen Bacon und Hume anzuweisen. Die Wahrheit ist, daß Locke den „Verstand" beibehielt, ihm aber sein eigentümliches Objekt — das Intellegible entzog, daher seine schwankende Haltung zwischen Rationalismus und Empirismus.

Zur Erklärung der Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens — um zum Ausgangspunkt zurückzukehren —, bedarf es nicht des „schwierigen" Begriffs des Apriori, der soviel Unheil anrichtete und zu den luftigen Konstruktionen der spekulativen Systeme führte, sondern der Erkenntnis, daß außer der sinnlichen eine intellegible Ordnung besteht, die von Raum und Zeit — den Bedingungen materieller Existenz — unabhängig ist.

So sehr die Modernen auf Scheidung von Psychologie und Erkenntnistheorie dringen, obgleich zweifellos psychologische Probleme, wie der Ursprung der Begriffe, der Unterschied von sinnlicher und intellektueller Vorstellung, eben erkenntnistheoretische sind: so wenig sind sie sich über das Verhältnis der Logik zur Psychologie im klaren. Die Frage ist behandelt von (2.) Dr. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Der Vf. sucht ihn zu schlichten, indem er den Unterschied von Psychologie und Logik auf die Verschiedenheit ihrer Erkenntnisideale zurückführt. Wie unbestimmt, wie verworren aber spricht sich derselbe über diese Erkenntnisideale aus! Wie wenig entspricht die

Unterscheidung des Vfs. dem wirklichen Unterschied der fraglichen Disziplinen! Die Erklärung des Ideals der Psychologie bezeichnet er selbst als eine flüchtige Andeutung. Sie lautet folgendermaßen: „Fassen wir zunächst das Ideal der psychologischen Erkenntnis ins Auge, so meine ich (!), daß die höchste psychologische Ambition sich kaum (!) weiter versteigen dürfte, als die Gesetze der psychischen Vorgänge so sehr zu erforschen, daß wir fähig wären, für irgend eine beliebige Person P, welche in eine bestimmte Lebenslage L versetzt wird, sofort (!) anzugeben, welches bestimmte psychische Verhalten V sie in jener Lebenslage bekunden würde“ (S. 67). Diese positivistische Erklärung soll das Ideal der Psychologie zum Ausdruck bringen! Ganz verschieden von diesem Ideale sei das Erkenntnisideal des Logikers. Er prüfe unsere Erkenntnistätigkeit nur deshalb, weil er glaube, sie durch Zurückwendung auf sich selbst zu einer potenzierten Erkenntnistätigkeit erheben zu können (S. 68). Also dort ein Meinen, hier ein Glauben! Und ist denn nicht jede Wissenschaft auf Potenzierung der Erkenntnistätigkeit, d. h. auf Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnisse gerichtet? Die nähere Ausführung zeigt überdies, daß der Vf. über den Unterschied einer allgemeinen und speziellen Psychologie gar nicht hinausgekommen ist.

Während die Modernen aus Mangel an einem klaren Einteilungsprinzip in unserer Frage unsicher tasten, hat die Scholastik mit Hilfe ihrer Unterscheidung des objectum materiale und formale die Natur der Logik nicht allein im Unterschied von der Psychologie, sondern auch von der Metaphysik klar und überzeugend bestimmt. Die Logik hat zu ihrem Formalobjekt jenes Sein (ens rationis logicum), das der Verstand bei der denkenden Bearbeitung der Gegenstände hervorbringt. Während also die Psychologie die Denkakte als solche betrachtet, beschäftigt sich die Logik mit den an den Denkobjekten haftenden Produkten des Denkens, die jenen nur insofern zukommen, als sie eben Gegenstände menschlichen, d. i. abstrahierenden und diskursiven Denkens sind. Mit dieser Bestimmung ist sowohl die Klippe des Psychologismus als auch die des Formalismus vermieden; die letztere, sofern die Denkformen nicht isoliert, sondern in ihrer (im Denken) auslösbaren Verbindung mit dem realen Sein — den Materialobjekten des Denkens — ins Auge gefaßt werden. Anders

ausgedrückt: Die Logik befaßt sich mit jener künstlichen Ordnung, die der denkende Geist in der Bearbeitung des gegebenen Erfahrungsmaterials einhalten muß, um zu einer irrtumsfreien Erkentnis des Seienden zu gelangen. Logik und Metaphysik unterscheiden sich demnach dadurch, daß jene das ens rationis, diese das ens reale zu ihrem Formalobjekte hat. Den Modernen sind allerdings solche Unterscheidungen als scholastisch nicht nach dem Geschmack. So mögen sie denn fortfahren, im Finstern zu tasten!

Auch das Verhältnis der Logik zur Mathematik ist nicht, wie der Vf. meint, ein offenes Problem der Philosophie, da es noch keinem Denker gelungen sei, klärlich zu zeigen, durch welchen Unterschied das spezifisch mathematische von dem spezifisch logischen Denken zu sondern sei (S. 6). Freilich in dieser Fassung ist die Frage nicht zu beantworten; denn das Denken ist überall spezifisch dasselbe. Auch der Mathematiker muß in Begriffen, Urteilen und Schlüssen denken. Beachtet man aber die beiderseitigen Objekte, so unterscheidet sich die Mathematik wesentlich dadurch von der Logik, daß sie nicht ein ens rationis, sondern ein ens reale, die Quantität zu ihrem Formalobjekte hat. Durch Kant wurde die Sache zu einer vollkommen verworrenen dadurch, daß die Quantität (der Raum) zu einer subjektiven Form und die Mathematik zu einer formalen Wissenschaft gestempelt wurde.

Infolge mangelnder Unterscheidung führt auch die Polemik des Vfs. gegen den von Bolzano und Husserl aufgestellten Begriff der „Wahrheit an sich“ zu keinem befriedigenden Resultate. Soll damit der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden (gegenüber den Aprioristen, Kant und seinen idealistischen Nachfolgern, welche die Wahrheit zu einer Schöpfung des denkenden Menschengeistes herabsetzen), der Gedanke, sage ich, daß die Wahrheit vom menschlichen Denken unabhängig sei, dieses von der Wahrheit, nicht umgekehrt die Wahrheit vom Denken bestimmt werde, so erscheint der Begriff der „Wahrheit an sich“ als ein durchaus haltbarer, ja notwendiger. Das Wort „Wahrheit“ kann aber in einem zweifachen Sinne genommen werden, im formellen Sinne (veritas formalis), und in diesem Sinne gibt es allerdings keine Wahrheit an sich, sondern nur gedachte Wahrheit, in letzter Instanz gedacht vom göttlichen Geiste, in welchem als der einen wesen-

haften Wahrheit alle Wahrheit begründet ist. Nimmt man aber das Wort im fundamentalen Sinne (veritas fundamentalis), in welchem der hl. Augustin das Wahre erklärt als das, was ist — verum est id quod est —, so ist einleuchtend, daß mit Fug und Recht von einer Wahrheit an sich, eben dem Seienden, durch Übereinstimmung mit welchem das Denken wahr ist, geredet werden kann (S. 17 ff.).

Wirksamer ist die Bestreitung der Scheidung von Ideal- und Realgesetzen, an deren Stelle übrigens richtiger die Theorie einer dreifachen Notwendigkeit der metaphysischen (mathematischen), physischen und moralischen zu treten hat (S. 39 ff.).

Aus der Erörterung des Vfs. verdient der Satz hervorgehoben zu werden: „Hier (in der Leugnung eines Bewußtseins, in welchem die ‚unzeitlichen Ideen' ihren Zusammenhang und ihre Einheit haben) tritt uns die für das moderne Denken so charakteristische Scheu vor jeder Metaphysik schier greifbar entgegen. Um die Wahrheiten objektiv zu machen, denkt man sie sich aus dem menschlichen Bewußtsein hinausverlegt, ohne sie jedoch in ein anderes Bewußtsein hineinzuverlegen, wahrscheinlich, weil man dieses andere Bewußtsein ein göttliches nennen müßte" (S. 44). Gewiß müssen Wahrheiten, die der geschaffene Geist nachdenkt, von einer höchsten Intelligenz vorgedacht sein.

Nicht minder Anlaß zu wohlbegründeter Einrede bietet des Vfs. Bestreitung der Unterscheidung ewiger, notwendiger und zufälliger, zeitlicher Wahrheiten (S. 49 ff.). Es ist nicht richtig, daß zufällige Tatsachen deshalb, weil sie einmal geschehen und damit wahr geworden, für immer wahr sind, also wie andere Wahrheiten dem Widerspruchsprinzip unterliegen, ewige Wahrheiten seien. Sie können dies schon deshalb nicht sein, weil sie von zufälligen Tatsachen abhängen. Ewige, d. h. von der Zeit schlechthin unabhängige Wahrheiten können nur notwendige Wahrheiten sein. Schließlich sieht sich der Vf. zu dem Zugeständnis genötigt, daß allgemeine Wahrheiten, wie die der Mathematik, eine ganz andere Bedeutung haben als die Wahrheiten einzelner Tatsachen, woraus aber nicht folge, daß man die letzteren geringschätzen müsse (S. 57): was ja auch nicht behauptet werden soll! (Vgl. S. 56.)

Das dem Sophisten Hume gespendete Kompliment als „feinsinnigstem unter den neueren Skeptikern“ sind wir nicht geneigt zu unterschreiben. Von feinem Sinne zeugt schon nicht die Auffassung der mathematischen Wahrheiten als „Beziehungen von Vorstellungen“, oder nach anderer Fassung als identischer Sätze, woraus ihre Evidenz erklärt werden soll (S. 49).

Nicht zu übersehen ist die gelegentlich aufgestellte Gleichung: bloß scheinbar, d. h. bloß scholastisch (S. 48). Wer möchte da nicht nach dem bekannten Worte ausrufen: O sancta simplicitas! Wie leicht es sich doch über das urteilt, was man nicht kennt!

Doch der Vf. kennt ja wenigstens den hl. Thomas von Aquin und polemisiert gegen die Annahme eines Gemeinsinnes — sensus communis —, mit welchem das Sehen, Hören, Tasten innerlich erfaßt werden soll. Das Bewußtsein, das wir von diesen Sensationen haben, sei eine Denkfunktion, nicht die eines „inneren Sinnes“ (S. 83 f.). Die thomistische Annahme steht indes auf festerem Grunde, als der Vf. meint. Das Sehen, Hören usw. sind offenbar an Organe gebundene, nicht ausschließlich der Seele inhärierende Funktionen. Da nun aber derartige Tätigkeiten (Operationen) nicht auf sich selbst zu reflektieren vermögen, so können sie nur durch ein von ihnen verschiedenes und doch der gleichen Gattung angehöriges, d. h. selbst organisch gebundenes Vermögen in einem Bewußtsein vereinigt sein. Ein solches Bewußtsein, d. h. ein innerer, die nach außen gerichteten Funktionen zur Einheit zusammenfassender Sinn darf auch dem Tiere nicht abgesprochen werden, denen wir doch ein Denken und einen Verstand zuzuschreiben nicht berechtigt sind. Von völliger Unkenntnis der thomistischen Lehre aber zeugt die Behauptung, in dieser Hypothese (innerer Sinn) fehle eine Kommunikation zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen denen eben eine unüberbrückbare Kluft gähnen soll (S. 83). Diese Kluft wird nach der Lehre des heiligen Thomas durch die wirkende Tätigkeit eines höheren Vermögens, welche die Sinnlichkeit zur Rückwirkung auf den Verstand befähigt, „überbrückt“, nämlich durch die Wirksamkeit des von den Neueren so wenig verstandenen intellectus agens.

Eingehender beschäftigt sich mit Bolzano derselbe Verfasser in seiner Schrift (3) Kant und Bolzano, eine

kritische Parallele.[1] Hier erscheint Bolzano als Vertreter eines kantisch modifizierten Leibnizianismus, mit anderen Worten: Bolzano bildet den subjektivistischen Apriorismus der synthetischen Urteile in einen objektivistischen „der Wahrheiten oder Sätze an sich" um. Diese „Sätze an sich" sind es denn auch, die den Kern der Darstellung und Kritik des Verfassers in der vorliegenden Schrift ausmachen (S. 22 ff.). Daß eine solche Verquickung Leibnizscher und Kantscher Elemente über den die moderne Philosophie beherrschenden Subjektivismus und Formalismus nicht hinüberzuführen vermöge, hat Dr. Palágyi richtig erkannt. Er faßt das Resultat seiner Kritik in den folgenden Schlußworten zusammen. „Indem er (Bolzano) den Sinn der Worte und Sätze nicht nur von den Lauten und Sätzen, sondern auch von unseren Denkakten abtrennt, wird ihm dieser Sinn zu einem für sich bestehenden Sinn an sich, und unsere Gedanken werden zu nicht gedachten Gedanken, unsere wirklichen Denkakte aber werden für sich genommen zu einer völlig inhaltlosen Hülle jener nicht gedachten Gedanken. In diesem Sinne ist aber das Denken nichts als hohle, leere Form: eine wertlose Schale, in welcher als Kern jene nicht gedachten Gedanken stecken. So bildet er eine Logik der vom Denken abgelösten Inhalte aus und schafft sich eine eigentümliche Chemie dieses Inhalts . . . Daß diese Logik der Inhalte nur zum Scheine eine materiale ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden, denn man kann ja Denkinhalte nicht betrachten, ohne sie an sprachliche Formen zu knüpfen (?), wobei sich unvermerkt die Sprachformen an die Stelle der Inhalte drängen. So schlägt der logische Materialismus (?) in einen scholastischen Formalismus um" (S. 124).

In der letzteren Bemerkung tritt uns aufs neue der Gegner der Scholastik entgegen. An einem anderen Orte lesen wir: „Ich nenne jene Verirrung des Geistes, die den Gedanken mit seinen Zeichen verwechselt, einen logischen Materialismus. Alle Scholastik (!) ist mehr oder minder geneigt, diesem logischen Materialismus zu verfallen und, wie man zu sagen pflegt, den Geist durch den Buchstaben

[1] Über des in Vergessenheit geratenen Philosophen Bolzano Person und Schicksale s. man S. VI. Bezüglich der Aufnahme, die seine Lehre und Schriften von seiten seiner Zeitgenossen gefunden, vgl. „Dr. Bolzano und seine Schriften", ein Beitrag zur neuesten Literaturgeschichte. Sulzbach, 1839.

zu ertöten“ (S. 92). Die Scholastik war tatsächlich weit entfernt, auch nur wie der Vf. anzunehmen (trotz seines warnenden Hinweises auf den Umstand des möglichen mannigfaltigen sprachlichen Ausdrucks und der Verschiedenheit der Sprachen), daß der Gedanke seine notwendige Stütze am Worte (statt überhaupt an einem sinnlichen Zeichen) habe; sie wußte zwischen dem, was dem Gedanken und dem Zeichen, der Logik und Grammatik angehört, wohl zu unterscheiden.

Wieder an anderer Stelle wird der Scholastiker als ein Denker „definiert“, der, je mehr er sich in die Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks verwickelt, desto mehr glaubt, über allen sprachlichen Ausdruck erhaben zu sein und im reinen Äther des Gedankens schwimmen zu können (S. 78). Endlich ist an einer anderen Stelle gar noch die Rede von einer Schreckensherrschaft des Wortes in der Logik, d. h. der absoluten Scholastik“ (S. 77). Ob wohl der Vf. von der Scholastik nur den Nominalismus kennt? Aber der ist ein Abfall von der echten Scholastik eines Albert und Thomas von Aquin.

Für uns ist es von untergeordnetem Interesse, zu untersuchen, in wie weit der Vf. dem zweifellos scharfsinnigen Bolzano gerecht wird. Dagegen steht eines fest und ist für die Beurteilung der modernen Ideenentwicklung von hohem Interesse, daß Bolzano mit seinem Versuche, Leibniz mit Kant zu verknüpfen, in das Fahrwasser der die logische Ordnung (die Wahrheiten an sich, die unpersönliche Vernunftordnung) hypostasierenden idealistischen Philosophen (Fichtes, Hegels) geriet, freilich ohne die Konsequenzen dieser Denkweise zu ziehen. Wir können daher dem Vf. nicht unrecht geben, wenn er sagt (S. 38): „Ich gewinne aus diesen Erklärungen den Eindruck, daß Bolzano sich ‚die Wahrheiten an sich‘ beinahe wie ein ewiges Weltfatum vorstellt, dem Gott selbst nicht zu entrinnen vermag.“ Gleichwohl ist es weniger die im Vorangehenden vom Vf. zitierte, im Hinblick auf den neuesten Gottesbegriff merkwürdige Äußerung Bolzanos, welche jenen Eindruck rechtfertigt, als vielmehr die in der Annahme einer objektiven in logischen Formen sich entfaltenden intellegiblen Welt, die an den logischen Begriff Hegels erinnert, und womit die Existenz einer wahrhaft unendlichen und transzendenten Gottheit unvereinbar ist.

Jenes Zitat aber lautet: „es sei etwas nicht darum

wahr, weil es Gott erkennt, sondern im Gegenteil, Gott erkennt es so, weil es so ist. So gibt es z. B. nicht darum einen Gott, weil Gott sich denkt, daß er ist: sondern nur, weil es einen Gott gibt, so denkt sich dieser Gott auch als seiend" (S. 38). Hätte Bolzano diesen Gedanken konsequent verfolgt, so würde er mit der Scholastik zwischen formeller und fundamentaler Wahrheit unterschieden haben. Wie alles, was außer Gott ist, nur durch Teilnahme am göttlichen Sein ist, so ist auch alles wahr durch die eine göttliche Wahrheit. Das Wahrsein hängt weder, wie Descartes annahm, von göttlicher Willkür ab, noch gibt es eine vom unendlichen Sein und der unendlichen Wahrheit unabhängige ideale Ordnung, vielmehr gründet alle Wahrheit in der ewigen göttlichen Wahrheit. Anderseits aber hätte die Annahme von Wahrheiten und Sätzen an sich konsequent zu der Theorie von einer aus den idealen in die reale Ordnung übergehenden Gottheit führen müssen.

Der Vf. spricht (S. 81) von einem offenen Probleme der Logik, das von den Logikern noch kaum ventiliert worden sei: nämlich wie es möglich sei, daß der Sinn eines Wortes mit dem Sinne eines anderen so vereinigt wird, daß aus den zwei gesonderten Bedeutungen bloß eine Bedeutung hervorgeht, hinterher aber jene Bedeutung doch als selbständige stehen bleibt. Als Beispiel wird die Vorstellung: diese gelbe Rose angeführt. Das angebliche Problem ist leicht zu lösen und läßt sich besser an der Vorstellung: „Neger" illustrieren, worin tatsächlich die Verbindung einer Substanz (Mensch) mit einem Accidenz (schwarz) durch ein einziges Wort: Neger statt „schwarzer Mensch" ausgedrückt ist. Ganz anderer Art sind Wesensbestimmungen, deren Merkmale sich allerdings zur Einheit des Begriffs zusammenschließen. Die aristotelische Logik war sich über dies „offene Problem" längst im klaren.

Noch verdient die von Bolzano an den synthetischen Urteilen a priori geübte Kritik hervorgehoben zu werden. „Bolzano erklärt es für den folgenschwersten Irrtum Kants, daß man nach ihm nur über solche Gegenstände synthetisch urteilen könne, die durch Anschauung, sei es durch empirische oder auch durch reine Anschauung, gegeben werden. Es gibt nichts derartiges, wie eine reine Anschauung, meint Bolzano (mit Recht!) und verwirft somit die Lehre, daß Raum und Zeit reine Formen unserer Anschauung

wären, und in demselben Sinne bekämpft er auch die kantischen Kategorien, als ob sie formende Begriffe der Verstandestätigkeit wären" (S. 103f.). „Es ist gar keine Frage, wie ich über den Begriff A hinausgehen könne, um ihm einen Begriff B beizulegen: falls ich nur diese Begriffe wirklich habe, d. h. kenne und unterscheide" (S. 104).

Urteile, die nicht durch Analyse des Subjektbegriffes, sondern durch Vergleichung der Begriffe gewonnen werden, sind indes richtiger als analytische zu bezeichnen, und gegen Kant ist deshalb zu bemerken, daß er den Begriff: „analytisch" zu eng gefaßt und infolge davon zur Annahme der ganz unmöglichen synthetischen Urteile a priori geführt wurde.

Treffliches wurde, wie der Vf. berichtet, von Bolzano gegen den Schematismus der reinen Einbildungskraft vorgebracht.

Auf die eigenen Anschauungen des Vf. näher einzugehen, haben wir keine Veranlassung; seine Forderung, das ganze Erkennen, sinnliches wie intellektuelles, zur Geltung kommen zu lassen, den Psychologismus, an dessen „Fersen die großen Zerstörer der Wissenschaften, Relativismus und Skeptizismus" sich heften, und dem ein „formalistisches Scheindenken" nicht beizukommen vermag (S. 124), zu überwinden, Rationalismus und Sensualismus zu versöhnen: diese Forderung wird sich auf dem vom Vf. eingeschlagenen Wege durch Auflösung des Unterschiedes notwendiger und zufälliger Wahrheiten nicht erfüllen. In der klassischen Scholastik, die der Vf. entweder nicht kennt oder nicht zu würdigen weiß, ist sie bereits durch eine Auffassung des Verhältnisses der Verstandes- zur sinnlichen Erkenntnis, die vom Leibnizschen wie vom Kantschen Apriorismus gleich weit sich entfernt, erfüllt.

Wohin das Bestreben, die Geschichte zur Wissenschaft zu gestalten, führt, wenn sie vom Standpunkt eines skeptischen Empirismus unternommen wird (ein Unternehmen, das freilich an einem offenkundigen Widerspruch leidet, da auf empiristisch-skeptischem Standpunkt Wissenschaft überhaupt unmöglich ist): dafür liefert uns am Beispiel Humes die Belege die Schrift von (4.) Dr. Jul. Goldstein: Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes mit Berücksichtigung moderner methodologischer und erkenntnistheoretischer

Probleme. Die Art, wie der Vf. das Erscheinen seiner Schrift rechtfertigt, klingt durchaus nicht schmeichelhaft für den Stand der zeitgenössischen Philosophie: auch als Beitrag zur Hume-Literatur sei sie „nicht unzeitgemäß; mehr denn je übt Hume gerade heute einen durchaus spürbaren Einfluß auf weitverbreitete geistige Strömungen. Wundt hat in seiner Einleitung in die Philosophie des näheren ausgeführt, wie Humes Gedanken in der Naturwissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der sich an diese anschließenden Philosophie (!) eine Art Renaissance erlebt haben. Die Richtungen, die man als naturwissenschaftlichen Phänomenalismus (Mach), als immanente Philosophie (Schuppe) und als Psychologismus (Lipps) bezeichnet, haben bei aller Verschiedenheit untereinander in Hume (!) ihren Vorläufer und klassischen Repräsentanten in der Geschichte der Philosophie" (S. 3 f.).

Auf die von uns im Jahrbuch erörterte Frage: Ist die Geschichte Wissenschaft? wirft das vom Vf. mit den Worten formulierte Problem: „Ist eine der Hauptleistungen des neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichtswissenschaft, erkenntnistheoretisch schon zu ihrem Recht gekommen?" ein grelles Schlaglicht. Es wäre also eine Hauptleistung des neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichte zur Wissenschaft erhoben zu haben, obgleich man sich im Jahrhundert der erkenntnistheoretischen Untersuchungen über Berechtigung und Charakter dieser jüngsten „Wissenschaft" nicht klar geworden ist. Wie Dr. Scheler gezeigt habe, vermöge keine der herrschenden Methoden, weder die transzendentale noch die psychologische, der geschichtswissenschaftlichen Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts gerecht zu werden; es bedürfe einer neuen, der „noologischen" Methode, die unter Beibehaltung des Berechtigten der bisherigen Methoden deren Einseitigkeiten vermeidet (S. 5). Wir brauchen den Erfolg dieser neuen Methode nicht abzuwarten, um zu wissen, daß sich aus der Geschichte, ohne ihr Gewalt anzutun, eine „Wissenschaft" nicht machen läßt.

Die Humesche „Geschichtswissenschaft" ist das Produkt der seichtesten, beschränktesten Aufklärung. Der historische Empirismus erscheint hier an der „aussichtslosen Arbeit, die geistige Welt wissenschaftlich zu begreifen" (S. 7): was übrigens – müssen wir ergänzend bemerken —, von jeder Methode, soweit es sich um die Geschichte

handelt, gilt, da im Leben und Wirken des Geistes Freiheit waltet. Diese Freiheit leugnet Hume, da „innerhalb des Spiels der Motive eine stets gleichbleibende Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge“ walten soll, in welche die Willensfreiheit nur störend eingreifen würde“ (S. 11). Der Sophist hatte also keine Ahnung davon, daß mit der Zurückführung des Kausalzusammenhangs auf eine bloße Aufeinanderfolge der absolute Zufall, die Willkür in des Wortes verwegenster Bedeutung, zum Prinzip erhoben werde. Wie den Kausalbegriff, so löst derselbe Sophist auch den Substanzbegriff auf. „In Humes Auffassung des seelischen Lebens als der bloßen Summe der einzelnen Akte haben wir eine Folge seiner Auflösung des Substanzbegriffs zu erblicken“ (S. 15). Demgemäß sucht er die Eigenart einer geschichtlichen Tat aus dem Spiel der einzelnen Motive, Ehrgeiz, Eigenliebe, zu begreifen (S. 16) und ist durch seine erkenntnistheoretischen Ausführungen zu einer unhistorischen Auffassung des Menschen verurteilt (S. 17). Die „bei Hume schon erkenntnistheoretisch notwendige Vergewaltigung des Großen und Singulären, das Herabziehen alles geistig Überragenden auf das Niveau des Normalen, Alltäglichen finden wir überall in der History of England“ (S. 20). „Der Mangel, übergreifende Prinzipien zu erkennen, hat zur Folge, daß dem Empiristen in der Geschichte die Tatsache selbst unverständlich bleibt“ (S. 24). Nach dem „geistvollen Essay ‚Of Parties in general‘ sind Religionskriege sicherlich absurder als die marokkanischen Bürgerkriege“ (S. 25); ein wirklich geistvolles Urteil!

Das Grundprinzip der Humeschen Moral ist die Nützlichkeit (S. 27); in seinem „ethischen“ Vokabular fehlen Begriffe wie Pflicht, Gewissen, Reue usw. (S. 29). Von der Religion sieht er nur die „mitauftretenden pathologisch gefärbten Begleiterscheinungen“ (S. 34).

Sachlich bleibt sein Gefühl gegen Kirche und Priester in allen Ausgaben das des écrasez l'infame (S. 35). In politischer Beziehung ist begreiflicherweise der Vertreter des Nützlichkeitsprinzips „im stärksten Maße“ konservativ (S. 37 ff.). „Die Formen der Regierung sind das Werk des Zufalls“ (S. 41).

Nach dem Urteil Leslie Stephens ist bei Hume streng genommen die Geschichte ein unverständliches Rätsel (S. 42). Am meisten auf Hume eingewirkt hat der Patriarch

der Aufklärung, Voltaire, der für seine Art, Geschichte zu schreiben, zum erstenmal den Ausdruck „philosophie de l'histoire" prägte: ein für die Geschichts„wissenschaft" ominöser Umstand!

Der Vf. schreibt dem „Philosophen" Voltaire das zweifelhafte Verdienst zu, ohne Bossuets theozentrische Anschauungen der augustinischen Geschichtsphilosophie (richtiger: Geschichtstheologie!) vom Boden des modernen Lebens (sic) aus ein Verständnis für das Ganze (?) der Geschichte zu gewinnen gesucht zu haben. Dagegen fehlen bei Hume die positiven Ziele der Aufklärung und jene Zuversicht, daß in der Geschichte Ideale (Abstraktionen, wie die von Jean Jacques' Schüler, Robespierre!) sich durchsetzen lassen (S. 49).

Ohne Widerspruch führt der Vf. Macaulays, des allerdings mit Recht bewunderten Stilisten, gefährliches Wort an, die Tatsachen seien nur die Schlacken der Geschichte (S. 51).

Den drei „großen Historikern" des England des achtzehnten Jahrh., Hume, Gibbon, Robertson, liegt die empiristische Geschichtsauffassung zugrunde, in welcher noch viele der bedeutenderen englischen Historiker des neunzehnten Jahrhunderts, Hallam, Macaulay, Marivaud, wurzeln.

Diese Geschichtsauffassung hat die aprioristischen Theorien der Aufklärung gesprengt, aber trotz der geleisteten „gewaltigen historiographischen Arbeit" lag die Geschichte stumm und philosophisch im letzten Grunde nichtsbedeutend da. Erst als die „religiösen Kräfte der deutschen Aufklärung" entbunden wurden, wurde die Geschichte zur befreienden und adelnden Macht, und dieser Zeit galt sie als ein Reich der Vernunft. Allerdings haben wir heutzutage diese eindeutige Stellung verloren und schwanken zwischen einem relativistischen Historismus und einem krassen Verwerfen der Geschichte. „Das Unhaltbare dieser geistigen Lage treibt uns zum Suchen nach einer neuen Lösung des geschichtsphilosophischen Problems" (S. 56 f.).

Also lautet das Schlußwort des Vfs. Seine Hoffnung auf eine „philosophische" Lösung dürfte vergeblich sein. Ein geschichts*philosophisches* Problem existiert nicht. Der Begriff: Geschichtswissenschaft ist ein innerlich widersprechender. Will man trotzdem daran festhalten, so wird man entweder den Begriff: Wissenschaft = allgemeines

und notwendiges Erkennen aus den Ursachen, oder den der Geschichte, d. h. der Darstellung freier menschlicher Handlungen, und der durch Freiheit wenigstens als einen wesentlichen Faktor mitbedingten Ereignisse preisgeben müssen.

Daß die moderne „Philosophie“ nur mehr Monstruositäten hervorzubringen vermag, davon gibt ein abschreckendes Beispiel der positive Monismus oder monistische Positivismus, den G. Ratzenhofer außer anderen Schriften in der (5.) „Kritik des Intellekts“ vertritt, und der im Grunde nur ein aufgewärmter, mit naturwissenschaftlichen Scheingründen umkleideter Hylozoismus ist, in der Meinung des Vfs. die richtige Mitte zwischen Idealismus und Materialismus bilden und der „lang gesuchte, immer wieder verleugnete, von den Theologen gefürchtete (?), aber in seiner Wahrheit erhebende und tröstende (?) Monismus“ (S. 115) sein soll.

Der Wert dieses „neuen“ Systems erhellt zur Genüge, wenn man erwägt, daß in ihm als wissenschaftliche Erklärung nur die mechanische gilt, die alle Erscheinungen von der Attraktion und Repulsion der Moleküle bis zu den kompliziertesten Gedankenverbindungen als Bewegungsformen — Modifikationen der örtlichen Bewegung auffaßt, wobei alles Transzendentale (Kraft, [kosmisches] Bewußtsein usw.) als „Hypothese“, das Transzendente aber (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) als „Phantasie“ betrachtet wird. In der Tat eine höchst tröstliche Weltanschauung.

Der Vf. mahnt einmal (S. 123), die Philosophie müsse mehr als jede andere Wissenschaft mit Worten vorsichtig sein. Diese Vorsicht ist bereits in der von ihm gewählten Bezeichnung seines Systems zu vermissen. Denn Positivismus bezeichnet eine Richtung, die auf Wissenschaft überhaupt verzichtet, und Monismus ist Pantheismus, d. h. versteckter oder offener Atheismus. Der Einfluß auf die „Menge“ (a. a. O.) kann fürwahr nur ein verderblicher, dem des Materialismus gleichwertiger sein.

Als Positivist setzt der Vf. die Erfahrung über die Vernunft; jene sei allmählich so reichhaltig geworden, daß sich diese die strengste Zurückweisung auf ihre exakten Formalien (sic!) gefallen lassen mußte (S. 3). In der zeitgenössischen Philosophie konstatiert derselbe eine „gewisse Anarchie des philosophischen Bewußtseins“. Die logische Sicherheit der Spekulation sei untergraben. „Die

philosophische Tätigkeit, ohnehin der Hauptsache nach mit der Sicherstellung von Begriffen beschäftigt, wurde mit Aufklärungen darüber belastet, welche Auffassung dieser oder jener Autor mit irgendeinem philosophischen Fundamentalbegriff verbinde. Was für Kämpfe hat Kant in dieser Richtung überhaupt und durch seine saloppe, widerspruchsvolle und unklare Schreibweise verschuldet!" „Auf diesem Wege hat man es z. B. mit dem Begriff ‚Wille' so weit gebracht, daß man sich alles mögliche Ursächliche dabei denken kann, nur nicht das, was jeder gesunde Verstand darunter denkt, nämlich den von der Absicht zur Tat vorschreitenden Entschluß" (S. 5 f.). An dieser Bemerkung ist etwas Wahres. Wie macht es aber der Vf. selbst? An der gerügten Begriffs- und Wortverwirrung trägt der Monismus schuld, dem der Vf. selbst huldigt und der ihn zur sinnlosen Annahme eines Atombewußtseins, also wohl auch eines Atomwillens verführt. Bereits der erste Abschnitt: „Das Bewußtsein als ursprüngliche Erfahrung" läßt über den Standpunkt des Vfs trotz seines Protestes gegen den Materialismus keinen Zweifel. „Der Intellekt ist die einheitliche Wirkung aller Nerveneinrichtungen im Organismus, durch welche dieser befähigt ist, Empfindungen zu erfahren und Vorstellungen zu erfassen" (S. 9). „Das Bewußtsein ist eine indifferente Äußerung der Urkraft auf Grund der organischen Stoffkonstellation und der Intellekt ist die Folge der in mir individuell differenzierten potenziellen Urkraft. In meinem Intellekte kommt daher auch das angeborene Interesse zum Ausdruck, welches mein Bewußtsein lenkt" (S. 10). „Ohne Bewußtsein gibt es kein Sein, ohne Intellekt kein individuelles Sein, und ohne Empfindung kein Bewußtwerden." „Selbstverständlich sind wir weit entfernt, die Funktionen des sensitiven und intellektuellen (!) Nervenorganismus zu verstehen; aber wir glauben (der Vertreter positiver, d. h. exakter Wissenschaft glaubt also!) bereits an eine Möglichkeit, den formellen (!) Vorgang dieser Funktionen einsehen zu lernen" (S. 11). Und das alles, die sich differenzierende Urkraft usw. usw., wird ohne jeden Beweis hingestellt!

Was weder dem Materialismus noch der dialektischen Philosophie gelungen sein soll, hat die Untersuchung des Vfs dank der positivistischen Methode zustande gebracht, „das Bewußtsein als eine Tatsache der Erfahrung und als eine besondere Erscheinung des Lebens zu erkennen" (S. 12).

Wie sie liegt, enthält diese Behauptung eine Binsenwahrheit. Wie sie aber gemeint ist, in dem Sinne nämlich, daß Bewußtsein eine früher oder später erfahrungsmäßig nachweisbare Grundtatsache und Eigenschaft einer immanenten, in den „Energien" (d. h. in allem körperlichen Sein) erscheinenden Urkraft sei: in diesem Sinne also ist jene Behauptung unbewiesen, unbeweisbar und absolut falsch.

„Die Aktion der Urkraft in ihren verschiedenen Entwicklungsmodalitäten ist das Leben in der Natur" (S. 14). Primitives Bewußtsein zeigt sich bei jedem Blatte, das sich der Sonne zuwendet. Empfindung und Intellekt treffen hier zusammen (S. 16). „Die Allbelebtheit der Natur geht aus der Einheitlichkeit ihres Prinzips, der Urkraft, hervor." Wie kommt der Positivist, der nur Erscheinungen und deren zeitliche Aufeinanderfolge kennt, zur Hypothese einer Urkraft? Gleichwohl läßt er nur streng die Erfahrung sprechen (S. 18).

Ein wichtiger Begriff ist der (anthropomorphistische!) des inhärenten Interesses — „eine Entdeckung des monistischen Positivismus", ohne den weder das Ich noch Erscheinungen der Außenwelt noch des Universums vorstellbar sind (S. 18 f.)

„Der bewußtseinsvolle Intellekt ist die Funktion des Nervenapparates, wie der elektrische Funke die Funktion der elektrisch gespannten Atome" (S. 21). Also nicht Parallelismus!

Der Intellekt, als Werk des Bewußtseins, besteht aus angehäuften Erfahrungen; er ist aber auch ein Bestandteil des Organismus mit der besonderen Funktion, bewußte Vorstellungen zu hegen. Solche Gegensätze (? Widersprüche!) beirren den positiven Monismus nicht; denn „es ist eben das Beweiserzwingende des positiven Monismus, daß er alle Gegensätze in der absoluten Einheit seines Prinzips aufhebt" (S. 28). Hegel und J. St. Mill reichen sich die Hände: ein wirklich erhebendes Schauspiel! Daher die Annahme eines dem Positivismus schlechthin fremden Entwicklungspotentials (S. 32), sowie von Anlagen als Werk der sich stofflich gruppierenden Urkraft (S. 35), d. h. der Gottheit des positiven Monismus!

„Der Instinkt ist unterbewußte Intelligenz, welche den Organismen in dem Maße zukommt, als ihr freier Intellekt für umfassendere Willensakte (!) weniger ausgebildet ist" (S. 37). Die erworbenen Eigenschaften des primitivsten

Organismus sind stofflich hinterlegte Erfahrungen (S. 39). Substanz, Materie sind rohe Vorstellungen (S. 51). „Der einfachste einzellige Organismus wird mit dem Erwachen seines Bewußtseins zum Ich“ (!) (S. 53). Der Satz vom Grunde ist erste allgemeine Erfahrung assoziativer Natur, welche ein Individuum erleben kann (S. 59). Erfahrungen werden zu Anschauungen mit exaktem Urteile erhoben (S. 69). So kommt also auch die Apodixis, der Apriorismus Kants zur Geltung! Der Begriff des „Dinges hat bisher alle Einsicht der Philosophie bis zur Gegenwart unterbunden“ (S. 71).

Mit der Auflösung der zwei Wirklichkeitsbegriffe, Stoff (d. i. potenzielle Energie) und Energie, in einen, die Urkraft, fallen alle Hindernisse (S. 72).

Diese Urkraft, die Identität von Kraft und Stoff ist, wird auch das religiöse Bedürfnis befriedigen, so daß „Wissenschaft“ und Religion auf ewig versöhnt sind (S. 86).

Das Vernünftige, d. h. Kausale, ist in der Natur wirklich, in der Vernunft aber nur bedingt anzutreffen (S. 88): eine Behauptung, die den wahren Sachverhalt auf den Kopf stellt, da in Wahrheit das Intellegible potenziell in der Natur, aktuell in der Vernunft vorhanden ist, weshalb auch nicht die Erfahrung, sondern allein die Vernunft die notwendige und allgemeine Gültigkeit des Kausalgesetzes garantiert. Widerspruchsvoll ist daher ein System, das einerseits (als Positivismus) kein Urteil erlaubt, das nicht „wiederholte Erfahrungen“ für sich hat, und (als Monismus) jede Erscheinung „der natürlichen Gesetzeseinheit“ unterworfen sein läßt (S. 90). Der Positivismus hat kein Recht, von einem Gesetz der Erhaltung der Energie, der Entropie, von einem logischen (?) Prinzip der Kausalität und einem einheitlichen Prinzip der Urkraft zu reden (S. 97): er schließt ein solches Recht geradezu aus.

Derselbe Positivismus kann die Entstehung intelligenter Wesen auf einem für organisches Leben geeigneten Weltkörper nur als Zufall ansehen (S. 101).

An die Stelle des „vagen“ Zweckbegriffs tritt der Interessenbegriff, in dem alles liegt, was dem Organismus als bewußte, reflektorische oder motorische Absicht (!) zukommen kann (S. 104). Was für ein sinnloses Spiel mit Begriffen, das in diesem einen Satze sich kundgibt!

Der seiner Nüchternheit sonst sich rühmende Positivismus wird zur Phantastik, indem dem Universum ein

Bewußtsein zugeschrieben wird, das alle Erscheinungen und die Wirklichkeit selbst, welche dem Mikrokosmos verborgen bleibt, umfaßt (S. 108).

Noch ein Satz sei angeführt, der unsere Charakteristik des neuen Systems beschließen möge: „Die Urkraft ist eine Masse, aus welcher die verschiedenen Energien heraustreten“ (S. 111).

Daß der Vf. eine völlige Umgestaltung des herrschenden Unterrichtssystems anstrebt, ist begreiflich; da die Weltanschauung des Altertums vollständig überwunden ist, besteht kein Bedürfnis mehr, den Klassizismus zu pflegen (S. 129). Also: „weg mit dem Klassizismus und Platz für das positive Wissen und Denken“ (S. 130)! Das soziologische Problem wird im Geiste eines Hobbes, Locke und Darwin gelöst (S. 133 ff.).

Nicht gerade hoch schätzen wir die an sich uns sympathische Bemerkung, daß die Geschichtsphilosophie, mit der Geschichtschreibung geübt, stets auf Kosten der letzteren gedieh, und daß die besten Geschichtschreiber gewiß keine Philosophen seien (S. 138).[1] Voran steht der Satz, daß alle Geschichtsphilosophie jener Ausgangspunkte entbehrt, auf welche ein apodiktisches Urteil begründet werden kann; ziehe sie exakt faßbare Ursachen in den Kreis ihrer Erörterungen, so betrete sie das Gebiet anderer Wissenszweige (S. 137).

Ein gelegentliches Zugeständnis für uns ist es, wenn Aristoteles der größte bekannte Denker der Menschheit genannt wird (S. 138). Fraglich bleibt allerdings, ob unser Positivist die Philosophie des Stagiriten vorurteilslos zu würdigen imstande ist. Die Art und Weise, wie er den darwinistischen Kampf ums Dasein und die Zuchtwahltheorie, das Produkt des nacktesten Alogismus für die Soziologie verwendet, spricht nicht dafür. Darwin habe gezeigt, daß infolge der treibenden Urkraft, trotz Anpassung der Arten an die Lebensbedingungen, die lebenden Geschöpfe nach ihrer Fortpflanzungsfähigkeit alsbald keinen Lebensraum fänden, wenn nicht der Daseinskampf die Individuen vermindern würde (S. 153). Kennt denn übrigens Darwin eine treibende Urkraft? Der Vf. trägt mit diesem Begriff in das Zufallsgebäude Darwinschen Denkens ein absolut fremdes Element ein.

[1] Von mir unterstrichen.

Mag dieses neueste, mit nicht geringer Prätension auftretende System vielleicht in einzelnen positivistischen Kreisen, denen die ideenlose Gestalt des lauteren, puren Positivismus in dem neuen idealistischen Aufputz besser gefällt, sympathisch erscheinen: wir halten dasselbe für eine totgeborene Schöpfung, die durch ihre inneren Widersprüche zum Untergange prädestiniert ist.

Wie bei aller Polemik gegen die bisherige Philosophie das soeben besprochene System des „positiven Monismus" den Zusammenhang mit Kant und dessen doppelgesichtiger teils aprioristischer teils empiristischer Betrachtungsweise nicht verleugnen kann, so knüpft auch (6.) P. Deussen in seiner: Der kategorische Imperativ betitelten Rede an den „Weisen von Königsberg", Immanuel Kant, an (S. 5 f.).

Anders als der Vertreter des „positiven Monismus" will der um die Kenntnis der indischen Philosophie verdiente Vf. die klassische Grundlage unserer Kultur gewahrt wissen. Er verpönt mit Recht eine Unterrichtsreform, die denen, welche auf eine höhere geistige Bildung Anspruch erheben, die mühsame Erlernung der lateinischen und griechischen Sprache ersparen möchte (S. 4). Dagegen liegt eine groteske Überschwenglichkeit, die wohl vielen Lesern ein Lächeln entlocken wird und sich nur einigermaßen aus den äußeren Umständen, unter denen die Rede gehalten wurde, erklären läßt, in der Bezeichnung der philosophischen Lehre Kants als einer Erscheinung, die „einerseits welthistorisch und im höchsten Sinne universell und anderseits doch eine spezifisch deutsche, ja preußische" sei, und in der Behauptung, daß im geistigen Leben der Menschheit seit dem Auftreten des Christentums kein Ereignis sich verzeichnen lasse, das so völlig umgestaltend gewirkt habe und wirken werde (S. 5).

Einen Hauptpunkt dieser Philosophie bilde der kategorische Imperativ, „jener berühmte Lehrbegriff, durch welchen Kant die Moral aus der Verschlammung der im Egoismus wurzelnden Glückseligkeitstheorien errettete und sie auf einer metaphysischen, der christlichen Anschauung innig verwandten Grundlage aufbaute" (S. 6). Und doch läßt die folgende Kritik des Vfs an diesem gerühmten Imperativ kaum einen guten Faden und löst ihn schließlich in den von dem Königsberger „Weisen" sicher perhorreszierten Pantheismus des „erhabenen Schopenhauer"

(sic! S. 16) und der vom Vf. hochgeschätzten indischen Philosophie auf. Allerdings, der Keim dazu liegt bereits in der von Kant behaupteten Autonomie des sittlichen Bewußtseins, die nur bestehen kann, wenn der Mensch nach seiner höheren, geistigen Natur göttlichen Wesens ist. Von diesem Gesichtspunkt kann, abgesehen von der gänzlich unberechtigten Berufung auf den Apostel Paulus, den folgenden Worten des Vfs eine gewisse Berechtigung nicht abgestritten werden, für den sittlich autonomen Menschen sei das Gute dessen „ureigenes Werk, aber nicht des Menschen als Erscheinung, sondern des Menschen als Ding an sich, nicht des Menschen, welcher irdisch und aus Erde gemacht ist, sondern des andern, des göttlichen Menschen, welcher nach 1. Kor. 15 vom Himmel, göttlichen Ursprungs, ja Gott selbst (!) ist" (S. 28). Göttlich ist dem Apostel der himmliche Mensch durch die Gnade der Wiedergeburt im Geiste Christi, nicht von Natur, nicht nach dem nebelhaften Kantschen Ansich, das überdies mit dem empiristischen Charakter dieser Philosophie ebenso wie der kategorische Imperativ selbst in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. Aus diesem Grunde ist auch der vom Vf. (S. 6) als unberechtigt zurückgewiesene Einwand der „Antimetaphysiker" von heutzutage, eine Erfahrungsphilosophie kenne nur Tatsachen, keine Imperative, vom eigenen Standpunkt der Kantschen Philosophie einer wirksamen Widerlegung unfähig (a. a. O.).

Dagegen macht der Vf. selbst im Anschluß an Schopenhauer folgende Bedenken geltend. Kant d e d u z i e r e eine Tatsache, die einfach zu k o n s t a t i e r e n sei (S. 9). Derselbe lasse den kategorischen Imperativ der r e i n e n Vernunft a priori einwohnen (S. 10). Kant nehme eine falsche Dreiteilung an, welcher Schopenhauer die richtige Auffassung entgegensetze, indem er dem V e r s t a n d die Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität zuteilt, der V e r n u n f t aber das Denken in Begriffen (S. 11): eine Auffassung, derzufolge, nebenbei gesagt, den Tieren Verstand — Erfassen des Kausalverhältnisses — zugeschrieben werden müßte. Das Sittengesetz quelle aus den dunkeln Tiefen unserer Natur, sei zwar nicht als ein a posteriori, sondern sozusagen als ein Apriori des Apriori zu bezeichnen (S. 12).

Dem rein formalen Moralprinzip Kants glaubt der Vf. in dem Schopenhauerschen Altruismus einen mit der Forderung des Evangeliums, sich selbst zu verleugnen,

übereinstimmenden Inhalt geben zu können, ohne aber über das in Kants Formulierung betonte Nützlichkeitsprinzip hinauszukommen und den „Egoismus der Glückseligkeitsmoral“ zu überwinden, da im Grunde nach der Theorie Schopenhauers der Nächste mit dem Ich identisch ist, das „Mitleid“ also nur eine andere Form der Liebe zu sich selbst ist.

Die Übereinstimmung der Schopenhauerschen, alle Wesen umfassenden Liebe und seiner Selbstverleugnung mit der Moral, resp. Aszese des Christentums ruht auf ebenso gebrechlichem Grunde wie der angebliche christliche Charakter des Kantschen kategorischen Imperativs. Die Schopenhauersche Verneinung des Willens zum Leben ist von der christlichen Selbstverleugnung, die in der Unterwerfung unter den Willen des Vaters ihr positives Korrelat besitzt, toto coelo verschieden.

Ebenso täuscht sich der Verf. wenn er in dem Kant-Schopenhauerschen Idealismus, dem die Natur bloße Erscheinung eines raum- und zeitlosen „Ansich“ ist, geradezu eine Stütze und Garantie für die höchsten Güter: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit zu erkennen meint. Im Gegenteil, vom Standpunkt des Idealismus gibt es weder Gott noch Freiheit noch Unsterblichkeit, wie der Vf. von dem „erhabenen Schopenhauer“ hätte lernen können (S. 19 ff.).

Gegen Kants dürren, jede Neigung ausschließenden Pflichtbegriff -- die ziemlich hölzerne Apostrophe an die Pflicht nennt der Vf. eine der schönsten und tiefsinnigsten Stellen, welche je von Menschenhand geschrieben sind (S. 17) — hält derselbe daran fest, daß alle menschlichen Handlungen, also auch alle moralischen Akte auf Neigung beruhen, bedient sich aber, um den „kategorischen Imperativ“ nicht im Handumdrehen in sein Gegenteil zu verkehren, der völlig hinfälligen Unterscheidung der Erscheinung und des Ansich, die in diesem Falle das Zusammenbestehen von Selbstverleugnung und Selbstbefriedigung (Neigung) so wenig erklärt, als das Zusammenbestehen von Notwendigkeit und Freiheit in der Theorie Kants (S. 25).

Wir werden wohl kaum auf den Widerspruch „voraussetzungsloser“ Denker stoßen, wenn wir behaupten, daß die von der Rückkehr zu Kant erwartete Regeneration der Philosophie, die Hoffnung auf eine Rettung aus dem bestehenden Chaos und Sammlung der denkenden Geister gescheitert ist. Die vorliegende Rede eines hervorragenden

Forschers dürfte aber beweisen, daß die Verquickung der Lehre Kants mit pantheistischen, Schopenhauerschen und indischen Anschauungen die herrschende Verwirrung vielmehr zu vermehren, als zu heben geeignet ist.

Eine sogenannte „Fortbildung" der Kantschen Lehre ebenfalls im pantheistischen Sinne strebt (7.) Dr. Schwartzkopff an in der Schrift: Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Obgleich der Vf. den fundamentalen Widerspruch, der in Kants Annahme eines auf die Rezeptivität des „Gemüts" einwirkenden Dinges an sich trotz der ausschließlichen Subjektivität der Kategorien von Substanz und Kausalität liegt, zugesteht und es verschmäht, das „Ding an sich" als bloßen Grenzbegriff zu erklären,[1] wobei sich schlechterdings nichts denken läßt, seinerseits aber dem Ding an sich Substanzialität und Kausalität zuzuschreiben kein Bedenken trägt: so kann er doch nicht umhin, dieser prinzipiellen Abweichung von Kant zum Trotz von einer Rückkehr zu Kant zu reden, „die ganze Tiefe" von dessen Weltanschauung man „mit dem diesem Genius gebührenden Danke so weit zu übernehmen habe, als sie nicht von dem vollen Leben abführt" (S. 3). Allerdings sind in dem realistischen Monismus des Vfs so viele idealistische Elemente aus Kants Philosophie beibehalten, daß der Realismus ernstlich gefährdet und wenigstens die Körperwelt in Kräfte und Geistwesen aufgelöst erscheint. Rühmt doch der Vf. „jene unvergleichliche Entdeckung" Kants, daß die gesamte Vorstellungswelt im weitesten Sinne ein Erzeugnis des Ich selber" sei (a. a. O.): wobei man zweifeln kann, ob die vorgestellte Welt oder die Welt der Vorstellungen gemeint ist.

Der Vf. redet zunächst von den Altkantianern (S. 5 ff.) und hebt hier durch fettesten Druck hervor: „Kant selber gesteht im Grunde Ding und Ursache zu." Diesen harten Brocken vermochten die Altkantianer, nicht mehr aber vermögen ihn die Neukantianer zu verdauen, und der Vf. gesteht zu, daß Kant von dem Grundgedanken seiner Kritik wie der reinen so der praktischen Vernunft aus zur Anerkennung des „Dinges an sich" nicht kommen konnte (S. 9). Also in diesem Punkte führt Kant „vom vollen Leben ab"! Das volle Leben verlangt also das Ding und die Ursache. Naturam expellas furca usw. Die Natur

[1] S. indes S. 5, wo doch von einem „Grenzpunkt" die Rede ist.

ist mächtiger als die Hirngespinste der Philosophen; das mußte auch der große Kant erfahren.

Der Grundgedanke Kants, vernehmen wir, schließt Ding und Ursache aus. So mag er denn auch den modernen Verzicht auf Philosophie verantworten, der im Positivismus liegt (S. 14 ff.). Dagegen macht Nietzsche die Forderung der Wahrheit des individuellen Lebens geltend. „Vor seinem tapferen Individualismus sanken die Einseitigkeiten des Kantschen Intellektualismus und des lebensfeindlichen buddhistischen Universalismus in Trümmer" (S. 19). Er war jedoch selbst noch zu sehr an Kant und Schopenhauer gebunden, und da diesen das Individuum Erscheinung ist, so mußte ihm die Wahrheit, die er nur als individuelle anerkannte, eben in der Erscheinung liegen (S. 21).

Der Vf. nun will außer dem Einzelleben auch das Gesamt- oder Allleben, d. h. den Pantheismus (S. 23) zur Geltung bringen: ein Gesamtleben, das „nicht allein in der Summe seiner Glieder oder Teile" besteht, sondern wozu das Band gehört, „welches die Einzelleben entweder zu einer unorganischen oder sogar einer organischen Einheit zusammenschließt" (S. 29).

Den Weg zu diesem Ziele sucht sich der Vf. durch einen Begriff vom Leben zu bahnen, der ihm gestattet, sowohl von einem unorganischen als auch von einem Allleben zu reden. Die Art, wie das Kalium dem Wasser den Sauerstoff entreißt, müsse jeden Nachdenkenden (?) zum Zugeständnis führen, daß der Ausdruck „Leben" hier nicht bloß eine poetische Metapher bedeute. Leben sei nichts anderes als die spezifische Betätigung innerer Eigenart (S. 30 f.).

Dieser Begriff von Leben ist zu weit gefaßt und so recht geeignet, im trüben zu fischen und den Pantheismus zu eskamotieren.

Was der Vf. als Leben begreift, deckt sich ungefähr mit dem, was wir als Natur, als Bewegungsprinzip bezeichnen. Zweifellos wirken die im Chemismus tätigen Kräfte entsprechend der spezifischen Natur der hierbei wirksamen Elemente. Dagegen involviert Leben nicht einfach ein Prinzip der Bewegung, sondern der Selbstbewegung, setzt also ein „Selbst", d. h. eine wesenhafte Einheit (also nicht ein solches im engeren Sinne, ein vorstellendes, bewußtes oder gar persönliches Selbst) voraus, deren Tätigkeit von

ihr aus- und zu ihr zurückgeht, wie dies auf niedrigster Stufe im Wachstum, der Ernährung und Fortpflanzung der Pflanze stattfindet. Um also den Begriff Leben auf das unorganische Gebiet ausdehnen zu können, müßte man derartige Erscheinungen — der Selbstbewegung — nachweisen; und um mit Recht von einem Allleben reden zu dürfen, müßte der Beweis geführt werden, daß das All eine Wesenseinheit und nicht nur eine Einheit der Ordnung und des materiellen Zusammenhanges bilde.

Nicht nur Leben, sondern auch Gefühl, Trieb und Vorstellung schreibt der Vf. den Kräften zu, auf welche sich nach seiner dynamistischen Auffassung alles Körperliche zurückführt. Der „Trieb", naturgemäß zu wirken, kommt allerdings auch unorganischen Wesen zu, mitnichten aber Gefühl und Vorstellung, und wenn der Vf. meint, ein Atom, dem jegliches Innewerden eines außer ihm Befindlichen (was nichts anderes als Vorstellung sei) abginge, würde den Punkt nicht mit unfehlbarer Sicherheit treffen können, in welchem sich das es anziehende zweite Element befindet (S. 38): wenn also der Vf. in dieser Art argumentiert, so scheint uns gerade das Gegenteil zuzutreffen, nämlich daß — falls die Anziehung durch eine Vorstellung vermittelt wäre — ein Irrtum sich einstellen könnte, wie dies beim tierischen Instinkte der Fall ist, der nicht schlechthin unmittelbar, wie die Kräfte im chemischen Prozesse, sondern vermittelt durch Vorstellungen wirkt.

So wird denn das Universum zu einem wesenhaften Ganzen, ja zur Gottheit: „es differenziert sich zuerst in die unorganischen Individualleben als die niedrigsten Lebensgebiete" (S. 39). Ist ein sich differenzierendes Sein nicht ursprünglich ein indifferentes, also unbestimmtes potenzielles, das der Materie näher steht, als dem Geiste? Fallen wir nicht damit in den logischen Pantheismus Hegels zurück, der als das Ursprüngliche das Sein = Nichts setzt?

Die Fähigkeit auf niedrigeren Lebensstufen, sich mit anderen Individuen zu einer lebensvolleren Einheit zu verbinden, beweist gegen den Pantheismus des Vfs, da sie eben nur auf den unvollkommeneren Stufen des Lebens möglich ist: woraus aufs neue folgt, daß diese Weltanschauung das höchste göttliche Sein auf die unterste Stufe des Seins, die materielle, herabsetzt (S. 40).

Die Kantsche Leugnung der Ursächlichkeit des Dinges an sich führt — so gesteht der Vf. — zur Aufhebung der

relativen Selbständigkeit des Einzellebens.[1] Gegen diesen „schweren Fehler" des Mannes, „auf dessen Schultern das gesamte moderne Denken ruht", pocht der Vf. auf das „gesunde Gefühl" als den letzten Maßstab für die Richtigkeit einer Weltanschauung (S. 48). Obgleich aber dieses Gefühl zweifellos nicht bloß für die Kausalität des Dinges an sich, sondern auch für die Objektivität des Raumes spricht, so tritt doch in dieser Frage der Vf. auf die Seite Kants und erklärt den Raum als eine (subjektive) Ordnung unserer „Empfindungen" mit Berufung auf den Traum, ohne zu beachten, daß wir in der Wahrnehmung die Gegenstände als räumlich geordnet auffassen und daher auch im Traume sie so vorstellen. Überdies woher sollte diese Form stammen, wenn Räumlichkeit weder dem Subjekt noch dem Objekt zukommt? Könnte in diesem Falle unseren „Empfindungen" eine andere Ordnung zukommen als unseren Begriffen, Urteilen und Schlüssen? (S. 50 ff.) Dagegen soll die Objektivität der Zeit wie die der Kausalität dadurch verbürgt sein, daß sie im Gefühl innerlich erlebt wird (S. 54 ff.). Das Gefühl, der Trieb (Wille) und die Vorstellung bilden nach dem Vf. die Hauptfunktionen des Einzellebens. Zugrunde liegt „der dem Streben innewohnende Drang, der an sich weder gefühlt noch empfunden wird". Hierin scheine die Wahrheit dessen zu liegen, was Herbart und Schopenhauer ahnen, und was E. v. Hartmann besonders nachdrücklich betont (S. 117). Dem Vf. ist also die Welt nicht allein Wille und Vorstellung, sondern Trieb, Gefühl und Vorstellung: diese Funktionen treten an die Stelle des Seins, der Substanz, und nur auf Grund eines solchen Seins- und Substanzbegriffs kann der Vf. behaupten, daß die Substanzialität und Kausalität des „Dinges an sich" erlebt werden. Was wird damit gewonnen? Etwa das Kausalprinzip in seiner strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit? Mitnichten! Nichts weiter als eine instinktive Annahme, wie sie sich auch bei den Anhängern des „gesunden Menschenverstandes" findet.

In der „Empfindung" soll die Qualität dem Subjekt entstammen; objektiv wären also nur verschiedene Bewegungsformen vorhanden. Wie sollen wir aber diese

[1] Der Pantheismus führt, was sich der Vf. freilich nicht eingesteht, zur selben Konsequenz.

uns vorstellen, wenn zwar der Zeit, nicht aber dem Raume Objektivität zugeschrieben werden kann? (S. 87.)

Bei näherer Applikation seines pantheistischen Entwicklungsbegriffs verschmäht der Vf. nicht die Hilfe des „genialen Darwin" (S. 123) und seines Gesetzes der Auswahl, Erhaltung und Fortpflanzung des Lebenstüchtigeren mittels des Kampfes ums Dasein (S. 121). So stellt sich dieses neue System als ein aus Kantschen, Jacobischen, Schopenhauerschen und Darwinschen Ingredienzien bereitetes Ragout dar: als ein Machwerk, von dem sich der Hegelsche Pantheismus durch den Versuch einer wissenschaftlichen, logisch-dialektischen Begründung vorteilhaft unterscheidet.

Im Handumdrehen wird das sich in Einzelleben differenzierende All zum persönlichen Weltgeist (S. 124): ein Geist, der sich durch Konzentration in Einzelleben selbst steigert und indirekt sein eigenes Gesamtleben erhöht (S. 128). Und von diesem Gott, so meint jedenfalls der gutmütige Vf., werde das religiöse und sittliche Interesse der Menschheit vollkommen befriedigt. „Jedenfalls ist es insofern eine würdige Anschauung (des darwinistischen Kampfes ums Dasein), als durch diesen Werdegang augenscheinlich der Weg des Besseren (?) in Welt und Leben, wenigstens im allgemeinen verbürgt wird. Die der Welt einverleibte (!) Vorsehung des Weltgeistes bewahrt die besten Gebilde für die Zukunft und steigert seine Schöpfungen im ganzen und großen zu immer höherer Vollkommenheit" (S. 124). Erwarten wir also mit gespannter Hoffnung den Aufgang des Nietzscheschen Übermenschen!

Kürzer als in der Besprechung der bisherigen philosophischen Schriften können wir über (8.) Dr. Auerbachs Grundbegriffe der modernen Naturlehre uns fassen, da die „wegen ihrer leichten Verständlichkeit und Freiheit von mathematischen Ansprüchen" (Vorwort) an ein größeres Publikum sich wendende Schrift zwar in hohem Grade das philosophische Interesse in Anspruch nimmt, an philosophischem Inhalt aber arm ist, indem die Begriffe: Bewegung, Materie, Kraft usw. einfach vorausgesetzt werden, ohne eine tiefere Erörterung ihres Wesens zu finden. Als merkwürdig für den wahren Wert des vielgerühmten wissenschaftlichen Fortschritts verdient die Tatsache hervorgehoben zu werden, daß der Inhalt dieser Darstellung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe sich ganz wie der des ältesten diesen Gegenstand behandelnden

Werkes, nämlich der aristotelischen physicae auscultationes um den Bewegungsbegriff sich bewegt, wie schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis lehrt, indem die Untersuchung mit Raum und Zeit beginnt und mit der „Entwertung der Energie und der Entropie, der Aufhebung aller Bewegung durch Ausgleich und Zerstreuung" schließt. Das Gesamturteil des Philosophen kann indes nicht umhin, trotz der ungeheuren empirischen Fortschritte in der Erkenntnis der Erscheinungen, physikalischer wie chemischer, den Begriffsbestimmungen des Stagiriten die Palme größerer Schärfe und Tiefe zuzuerkennen.

Im einzelnen ist zu konstatieren, daß der Vf. den „radikalen Naturforschern" nicht beistimmt, die sagen: Alle Wissenschaft ist Naturwissenschaft; er wolle sich auf das Gebiet, resp. auf jene Erscheinungsformen beschränken, die auf einem sicheren Grunde (nur sie allein?) ruhen, deren Prinzipien man exakt angeben kann (S. 2).

Wie der Kantsche Zopf dem Deutschen (d. h. vielen Deutschen) hinten hängt, beweist die Behauptung, „unter allen im Laufe der Jahrtausende von Philosophen gegebenen Definitionen von Raum und Zeit seien für den Naturforscher (?!) zweifellos am brauchbarsten diejenigen, welche von dem großen Königsberger Philosophen Immanuel Kant vor fast anderthalb Jahrhunderten aufgestellt worden sind" (S. 3). Der Vf. dementiert sich tatsächlich selbst, da er von den Kantschen Definitionen nicht nur keinen praktischen Gebrauch macht, sondern Raum und Zeit ganz wie objektive Realitäten behandelt, was auch allein dem Standpunkt des Naturforschers entspricht, für den gerade die Kantschen Definitionen die unbrauchbarsten sind. Die Bemerkungen über zweidimensionale Wesen, wie überhaupt über Räume von weniger oder mehr Dimensionen konnten füglich wegbleiben, da uns von solchen nicht allein anschauliche Vorstellungen, sondern auch Begriffe fehlen, die durch Formeln und Wortverbindungen sich nicht ersetzen lassen. Der Begriff des Raumes ist durch drei Dimensionen erschöpft, und was über mehrdimensionale Räume gesagt wird, ist Rede ohne Sinn. Von zweidimensionalen Wesen (Flächenwesen!) zu sprechen, sollte sich doch „exakte" Naturforschung hüten. Was sonst über Raum, Raummaß, Zeit, Zeitmaß usw. gesagt wird, so belehrend es ist, entzieht sich unserer Besprechung. Dasselbe gilt von der Bewegung und ihren verschiedenen

Arten (S. 26 ff.), der Schwingungs- und Wellenbewegung und der Strahlung.

Das Kausalitätsprinzip gilt dem Vf. als beruhend auf einem „geistigen Bedürfnis", die Annahme der Kraft als Ursache der Bewegung auf Abstraktion.

Die Frage, ob die „letzten Ursachen" ermittelt werden können, lasse heutzutage eine entschiedene Antwort nicht zu (S. 69). Auf „exaktem" Wege sind die letzten Ursachen sicherlich nicht zu „ermitteln".

Der alte scholastische Satz: causa aequat effectum, sei nicht allgemein richtig, da dieselbe Kraft Kugeln von ungleicher Größe nicht dieselbe Geschwindigkeit erteilen könne, der Effekt also ein verschiedener sei. Der scholastische Satz ist gleichwohl vollkommen richtig; denn der Effekt in dem angeführten Beispiel ist nicht die Geschwindigkeit für sich allein, sondern die einer Kugel von bestimmter Schwere erteilte Geschwindigkeit. Diesem Effekt kommt die aufgewendete Kraft vollkommen gleich (S. 74).

Der Vf. tritt für die (unvermittelte!) Fernwirkung ein, obgleich auf gewissen Gebieten die Annahme einer solchen nicht mehr haltbar sei (S. 80 f.). Eine unvermittelte Fernwirkung ist aus Vernunftgründen unmöglich; es ist nicht abzusehen, warum hier die Vernunft nicht soll mitsprechen können. Wo etwas weder unmittelbar noch mittelbar gegenwärtig ist, da vermag es auch nicht zu wirken. Warum übrigens macht hier der Vf. von seinem Kantschen Raumbegriff keinen Gebrauch? Offenbar weil er sich damit den Boden unter den Füßen wegziehen würde.

Interessant ist indes, wie sich der Vf. über „Fern- und Nahkräfte" an einer anderen Stelle ausspricht. „Es ist bereits oben bei der Besprechung der Fern- und Nahkräfte erwähnt worden, daß für die Gravitation ein solcher Nachweis nicht (! also noch nicht), wohl aber für gewisse elektrische Kräfte erbracht ist" (S. 90). Der gemeinte Nachweis hätte zu zeigen, daß die Kraftausbreitung von der Natur einer Wellenbewegung ist.

Die „kinetische Gastheorie" wird als schönes Beispiel dafür hingestellt, wie tief man ins Innerste der Natur einzudringen vermag (S. 124): als ob man mit Atomen, Molekeln und Zahlen überhaupt ins Innere, geschweige denn ins Innerste, d. h. ins Wesen und in die letzten Gründe einzudringen vermöchte und nicht tatsächlich im Gebiete der Erscheinungen haften bliebe.

Das Prinzip „der Erhaltung der Energie“ gilt zunächst „nur für rein mechanische Vorgänge . . . ist lediglich ein Satz der Mechanik“ (S. 137). Die kühne Vermutung aber, daß nicht nur die Wärme, sondern auch Elektrizität und Magnetismus, Licht und Chemismus Energieformen seien, die zur mechanischen in bestimmten Äquivalenzverhältnissen stehen, habe sich glänzend bewährt; sie sei der Leitstern für die moderne exakte Naturforschung geworden (S. 140). Da jedoch dieses Prinzip eigentlich etwas Negatives aussage und ihm zufolge in der Welt niemals etwas zu geschehen brauchte (denn wenn nichts geschieht, bleibt ja die Stoffmenge und die Energiemenge ganz gewiß erhalten): so sei es durchaus notwendig, „danach umzusehen, was nun eigentlich in der Welt geschieht, wenn überhaupt etwas geschieht, und wie es sich abspielt“ (S. 143 f.).

Wir hätten erwartet, daß nach einem Prinzip gefragt würde, das dem wohl anzunehmenden ursprünglichen Gleichgewicht der Energien entgegenwirke. Die Rede aber gelangt zu dem Prinzip des Clausius, wonach der Bewegungsprozeß zu einer wachsenden Vergeudung der Energie tendiert (Entropie). „Entropie“ heißt „nach innen gekehrt“, und es soll damit gesagt sein, daß es sich hier um Energie handelt, die nicht mehr nach außen nutzbar ist, weil sie „kalt“, weil sie „zerstreut“, weil sie „ausgeglichen“ ist (S. 151).

Und das Ende vom Lied? „Der allgemeine Ausgleich, der allgemeine Tod; ein Tod mit Qualen des Tantalus, denn überall ist Energie vorhanden, und doch ist nichts mit ihr zu machen. Dieser trostlose Schluß ist im Prinzip richtig; aber es ist zu bedenken, daß, je weiter der Ausgleich fortschreitet, sein Umsichgreifen von selbst desto mehr gemildert wird:

— — — — — erst groß und mächtig,
Nun aber geht es weise, geht bedächtig —

— und so kommt man zu dem trostreichen (!) Ergebnisse, daß die Welt noch eine ruhige und unbegrenzte Zukunft vor sich hat“ (S. 153).

Kann ein solcher Trost befriedigen? Zum Glücke hängt die Welt von höheren Bewegungsursachen, zuletzt von einer überweltlichen geistigen, unendlich weisen und mächtigen Ursache ab. Die ältere, aristotelisch-scholastische Bewegungstheorie, die den Bewegungsbegriff selbst tiefer faßt und Bewegung als Übergang von Potenz in

den Akt begreift und auf einen unbewegten Beweger, einen actus purus schließt, endigt mit diesem Aufblick nach oben, während die moderne Bewegungslehre in den allgemeinen Ausgleich, die universelle Grabesruhe ausläuft. Wo ist da die Wahrheit, wo der Fortschritt? Alle Entdeckungen im einzelnen, alle Fortschritte auf chemischem und physikalischem Gebiete, alle Errungenschaften der Technik vermögen den philosophischen und moralischen Ausfall nicht zu ersetzen.



DE BEATISSIMA VIRGINE MARIA MATRE DEI.

Scripsit

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.



Vergente iam anno 1901 editum est opus, de quo accuratius referendum sit, omnino dignum: Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei, auctore Alexio Maria Lépicier Ord. Serv. B. M. V., in Collegio Urbano de Propaganda Fide Theologiae Professore (8°, pp. XXXII, 484; Parisiis, Lethielleux). Quod egregium opus de seipso testimonium perhibeat, quam plurimum eiusdem verbis uti intendimus. Sed qua ex re initium capere melius possumus, quam ab Epistola, quam Leo P. P. XIII die 26 Augusti 1901 benignissime cl. Auctori scripsit?: „Almam Dei Matrem, quam Nos a pueris impense amavimus nunc vero in devexa aetate, post tot benefacta Eius, adamamus impensius, ab omnibus rite aestimari ac vehementer diligi magnopere desideramus. Cum igitur volumen a te accepimus, in quo de Beatissima Virgine Maria Matre Dei data opera disseris, iucunditate animum perfundi sensimus, teque peculiari benevolentia complexi sumus. Neque solum materia id fecit quam tractandam sumpsisti, sed illud praeterea quod, etsi non aequa ea sit mortalium viribus, ita tamen tractasti, ut eruditione ac soliditate nulli cesseris, multos facile superaveris. Accedit autem estque sane ea laus potissima, quod, cum in scribendo disputandoque scholastica methodo, ut decet, uti decreveris, non

ieiune id egeris, sed quadam animi suavitate qua, dum mens illustratur, fertur lector in amorem Deiparae. Benigne igitur e coelo ac propitia respiciat Virgo, ac tibi pro votis fortunet labores. Nos vero, ut et gratiam rependamus, et tibi, de re theologica ulterius scribenti, divina munera conciliemus, apostolicam benedictionem, peculiaris Nostrae caritatis testem, amantissime in Domino impertimus."

„Sana doctrina confertum et pietate erga Virginem Sanctissimam Dei Matrem commendabile" comprobat illud opus totius Ordinis Servorum B. M. V. Prior Generalis Ordinisque Censor „eximium et valde commendandum reperit" allata hac ratione: „Ea siquidem omnia quae de Virgine Deipara sive ad fidem pertinent, sive sub humanae rationis disputationes cadunt, tam clare tamque validis suffulta rationibus exponit, vestigiis inhaerens Angelici Doctoris, ut Doctrinae sacrae studiosis tale opus maximae utilitatis futurum esse pro certo habeam."

Quod iudicium optime iam confirmat cl. Auctoris praefatio plane digna, quae afferatur: Post Dei, divinarumque rerum cognitionem, nulla est ad vitam christiane informandam adeo utilis disciplina, ac ea quae Beatae Virginis Mariae privilegia, mores, vitamque complectitur. Siquidem tantis a Deo beneficiis cumulata est ista gloriosa Dei Mater, tanta sanctitatis praerogativa excelluit, ut divinae iustitiae purissimum speculum iure meritoque meruit appellari, quasi ea omnia, quae divinitatis propria sunt, ipsa sibi, quantum creaturae fas sit, appropriata habuerit. Quum igitur hominis perfectio in hoc potissime consistit, quod imitator fiat sui auctoris, ea quae Dei sunt in semetipso, tanquam in imagine, reproducendo, hinc efficacissime propriae saluti ii providisse censendi sunt, qui huius, quae post Christum, generis nostri nobilissimum est decus, cognitione et affectu, laudes, vitamque studuerint prosequi.

Quod nunc potissimum obtinet, quum, ut ait B. Grignon de Montfort, Deus voluerit novissimis hisce temporibus revelare et patefacere Mariam, princeps manuum suarum opus, quumque de ultimis, dirisque diaboli persecutionibus, quae quotidie usque ad regnum Antichristi crescere debent, intelligi debeat celebris illa prophetia simul et maledictio Dei: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput

tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius. Quapropter Sanctissimus Dominus Noster Leo XIII. testatus est se iamdudum cupivisse societatis humanae salutem in aucto Virginis cultu, tanquam praevalida in arce, collocare: ex quo abunde patet quanti sit facienda plenior et profundior eorum quae ad Dei Matrem pertinent, cognitio, quae illius cultus, ex quo societatis salus quodammodo pendet, tam efficaciter promovetur.

Sed si omnibus christifidelibus tantae utilitatis est ista de beata Virgine Maria cognitio, iis profecto necessaria prorsus dici debebit, quos in sortem suam Dominus hoc pacto advocavit, ut sint sal terrae mundique lumen: hac enim saluberrima doctrina imbuti, hominum, quorum Deipara Mater est, mentes instruere, cordaque movere de facili poterunt sacrorum ministri, eosque ad salutis portum feliciter perducere.

Quae quum ita sint, quoniam huc nostri qualescumque labores tendunt, ut novella levitici ordinis germina in sacrae Doctrinae semita ducamus, haud modicam provinciae nostrae partem eam esse duximus, qua huius magnae Dominae praerogativas, laudes moresque, quantum fieri a nobis posset, exponere, illustrare, defendere, iuxta sanioris theologiae, quae Angelici Doctoris est, principia, conaremur: Maria quippe utpote operum Dei mirabile compendium, in se adunat quidquid sparsim in tota theologia invenitur: unde etiam nostrarum theologicarum praelectionum seriem, quae mox, largiente Deo, in lucem prodibit, a digniori themate auspicari haud poteramus; siquidem Maria, ut iterum ait B. Grignon de Montfort, aurora est, iustitiae solem, qui Iesus Christus est, praevertens et manifestans; ideoque agnosci prius et conspici debet, ut Iesus Christus agnoscatur et conspiciatur.

Quod quidem spe haud modica erecti praestitimus, fore ut exinde plures in huius excellentissimae Matris et Reginae dilectionem, servitiumque devenirent, quum haud possit Deipara amplius cognosci, nisi plus etiam diligatur, et ratio tepescentis in eam amoris in illius ignoratione sita sit. Quum autem ista Deiparae cognitio, iste amor, ad Dei cognitionem et amorem recta conducat, constat de hac disciplina illud dici posse, quod de divina Sapientia praedicatur: Venerunt autem mihi omnia bona

pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.

Quia vero eorum omnium, quae de Beatissima Virgine dici possunt, ultima ratio ex eius elevatione ad dignitatem Matris Dei repeti debet, ideo in prima parte divina maternitas consideratur, tum in seipsa, tum in iis quae illam aut praecedunt aut subsequuntur; unde in secunda parte de ipsiusmet gloriosae Virginis in seipsa consideratae dotibus et praerogativis specialiter est pertractatum. At, quoniam divinae Bonitati complacuit ut Dei Mater multiplici ad nos ratione referretur, ideo in tertia parte Beatae Virginis officia in nos, iuraque perpenduntur. Quapropter prima huius operis pars est de Beata Virgine considerata per respectum ad Deum; secunda vero de eadem, considerata per respectum ad semetipsam; tertia demum de eadem, considerata per respectum ad nos.

Tria igitur in prima parte per ordinem ita investigantur, ut primo capite statuantur ea quae divinam Beatae Mariae Virginis maternitatem praecedere intelliguntur; cui secundo capite succedit propria disquisitio de divina maternitate in semetipsa considerata; tertio demum capite ea resolvuntur quae divinam maternitatem sponte sua sequi intelliguntur. Quae divinam B. Virginis maternitatem praecedere intelliguntur, eorum primo exploratur illius convenientia, et secundo illiusmet ratio, quae alia est in mente divina, nempe praedestinatio, alia vero in tempore, scilicet in figuris et vaticiniis Veteris Testamenti, et in ipsa huius mysterii annuntiatione, unde quatuor articuli.

Acto de congruitate annuntiationis per ordinem ad actuationem in tempore divini decreti de Incarnatione Verbi ex Virgine Maria, inquiritur de ipsamet Verbi conceptione in utero Virginis, ut sciatur quasnam partes illa habuerit in conceptione Christi, quo melius determinari valeat utrum ipsa possit et debeat dici vere Mater Dei. Ubi duo per ordinem discutiuntur: primum, de eo quod B. Virgo egerit in conceptione Christi; secundum, utrum B. Virgo sit vere Mater Dei, unde duo articuli secundi capitis.

Habito, secundum fidei et theologiae principia, quod Beatissima Virgo est vere et proprie Mater Dei, pronum est ut, iuxta praemissa, ea perpendantur, quae ad divinam

maternitatem immediate consequi intelliguntur, quae sunt ut Matris Dei dignitas primo in semetipsa consideretur, et secundo in eo quod fundat specialem quamdam relationem, tum Christi ipsius ad Beatam Virginem, scilicet secundum subiectionem, tum B. Virginis ad totam Trinitatem, in quantum proprius qualibet alia pura creatura ad illam accesserit. Hinc tertii capitis tres articuli quaerunt: De Matris Dei dignitate; — de Christi erga Matrem officiis; — de relatione Beatae Virginis ad Sanctissimam Trinitatem.

Primi articuli intentio est ut determinetur divinae maternitatis dignitas per respectum ad totum ordinem creatae rei. Sed, cum inter res creatas, potissima sit unio beatae mentis ad Deum per gratiam et gloriam, ideo hic proprie dubitatur utrum divina maternitas, nude ac solitarie inspecta, superet ordinem gratiae et gloriae. Quod dignitas Matris Dei, nude ac solitarie inspecta, id est quatenus formaliter et simpliciter est maternitas Dei, sit maior omni gratia sanctificante, non omnes theologi admittunt: non desunt enim qui putant, cum Suarez et Vasquez, unionem mentis cum Deo per gratiam potiorem esse unione creaturae ad Deum per maternitatem, quam sententiam praecipue fulciunt illis Christi verbis, quibus mulierem redarguebat, quae magnificaverat ventrem qui eum portaverat: Quinimmo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud. Noster vero cl. Auctor contendit maternitatem divinam facere maiorem unionem cum Deo, quam gratia sanctificante aut ipsa gloriae animae procuretur. — Ex eo quod B. Virgo est vere Mater Dei, sequitur Deum ipsum, ut homo est, quibusdam erga Mariam officiis teneri, ex quibus huius dignitas magis magisque commendatur. Inter quae potissima sunt reverentia et amor, necnon subiectio, de quibus proinde quaerit articulus secundus. — Posito quod dignitas Matris Dei Beatam Virginem supra omnem ordinem totius creaturae elevaverit, inquirendum venit in articulo tertio quanam veluti affinitas relatione illa se habeat ad Sanctissimam Trinitatem.

Cum, statuta divinae maternitatis veritate, deductisque eis quae relate ad Deum inde proveniunt, fundamenta iacta sint quibus totius aedificii gloriae excellentiae B. Virginis structura innititur, pronum est ut ipsa Deiparae persona in se consideretur, ut quantum humanae menti possibile

est illius perfectiones deprehendantur, quae post Christum Deo propinquior extitit. At vero praetermittendum non est non adeo facilem rem esse huiusmodi excellentiam Deiparae in claram lucem, ut decet, exponere: cum enim omnium divinarum perfectionum veluti compendium existat, ea omnia quae in sacra theologia aut in christiana philosophia traduntur, in se quodammodo adunat, ita quod eius tractatio omnia prorsus fidei nostrae dogmata, omnia quoque philosophiae placita quadam tenus attingere debeat, unde etiam ex hoc capite omnes haereses sola interemisse dicenda sit Virgo gloriosa, cum error circa eius privilegia in errorem theologicum vel philosophicum refundi debeat. Quapropter, haud approbanda videtur eorum praxis, qui quidquid fingendi hac in re licentiam sumunt: quorum quidem agendi ratio huc demum unice tendit, ut imaginationem quidem, modo tamen insalubri, pascant, mentem vero et cor sano validoque pabulo inopia relinquant. Cuius quidem rei praestandae ordo sequendus est quem indicat ipsamet Ecclesia dum orat: *Omnipotens, sempiterne Deus, qui gloriosae Virginis Matris Mariae corpus et animam, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante, praeparasti.* Singillatim igitur in *secunda parte* est agendum de perfectione corporis et animae, mutato quidem hoc generationis ordine in ordinem dignitatis et naturae; ita ut *primo* loco agi debeat de perfectione animae B. Virginis, *secundo* vero de qualitatibus corporis. Quibus tamen *tertio* adiicitur, quod ad corporis, simul et animae perfectionem attinet, nempe Virginis Deiparae eiusque desponsatio et matrimonium.

Ut vero plene cognoscatur quae et quanta sit perfectio animae Beatissimae Virginis, non satis est in *primo capite* ab ea removere omnem imperfectionem, sed etiam necesse est investigare quaenam gratia ipsi fuerit collata. Omnis autem animae imperfectio removenda est a Deipara, tum in eius conceptione, tum in eius vitae decursu. Quorum primum sibi vult B. Virginem fuisse conceptam non solum absque omni originalis peccati labe, sed etiam absque fomite peccati, qui est veluti quaedam originalis peccati naturalis consequentia; alterum vero ponit B. Virginem vitam adeo illibatam transegisse, ut nullam unquam, vel minimam, actualis peccati maculam contraxerit. Perfectiones autem Deiparae considerandae sunt nedum in seipsis,

sed etiam in sui consummatione, scilicet in assumptione et gloria B. M. V. Consideratae autem in seipsis, comprehendunt et gratiam, et scientiam. Denique gratia Deiparae, ut apprime cognoscatur, consideratur tum in sui initio, tum in sui explicatione, sive quae respiciat gratiam in seipsa inspectam, sive quae respiciat gratiae naturales resultantias, quae sunt virtutes et dona. Unde huius capitis octo articuli quaerunt: De immaculato Conceptu B. M. V.; — utrum B. Virgo habuerit fomitem peccati; — de B. M. V. impeccabilitate; — de eius sanctificatione in momento suae conceptionis; — de eius profectu in gratia; — de virtutibus et donis B. V.; — de eius scientia; — de eius assumptione et gloria.

Ad perfectam Deiparae cognitionem habendam, post explicationem eorum quae ad eius animam, potentias et virtutes pertinent, necesse est ut de illius corpore singillatim peragatur. At quemadmodum ex anima omnes hominis perfectiones quodammodo dimanant, ita corpus ipsum quantum in se est, imperfectionum et defectuum radix existit; unde in hoc capite secundo partis secundae primo loco de perfectione corporali B. M. V. agitur, quae quidem perfectio animam habet causam; secundo autem de B. V. defectibus, scilicet de passibilitate, necnon de mortalitate, qui defectus proprie in corpore radicantur, de quibus tres articuli.

Sequitur ut in capite tertio peragatur de virginitate et matrimonio Deiparentis, quatenus et animi et corporis perfectionem sequuntur. Sed quod est unicum in mundo, ostenditur ista duo sibi pugnantia, in B. Virgine ita fuisse adunata, ut virginitas exornaverit foecunditatem, et foecunditas non minuerit virginitatem. Ut vero patet, quaestio de virginitate proprie expendi nequit, nisi praeter id quod ad corporis integritatem spectat, traditur etiam doctrina de eo quod pertinet ad dispositionem animi, in quo quidem formalis boni ratio consistit. Porro, circa B. V. matrimonium, aliud est quaerere de illius validitate, et quidem probanda tum ex Sacrae Scripturae Patrumque documentis, tum ex theologia ipsa, aliud vero liceitatis illius matrimonii rationes perpendere. At quoniam sponsae honor in sponsum redundet necesse est, specialiter etiam disquiritur de eo qui meruit eligi a Deo ut Mariae vir et Christi pater esset, nempe de S. Ioseph, quod quidem eo sedulius est praestandum, quod si in aliis dotibus Deiparae

similis exstitit, in hac certe materia simillimus praedicandus est. De eo igitur inquiritur primo generaliter qualis fuerit, et secundo quomodo virginitatem servaverit. Hinc septem articuli agunt: De virginitate B. V.; — utrum B. V. votum virginitatis emiserit; — de desponsatione B. V. secundum Scripturas et Patres; — de veritate matrimonii B. V. cum S. Ioseph theologice inspecta; — de liceitate illius matrimonii; — de S. Ioseph sponso B. V.; — de virginitate S. Ioseph.

Cum Christus B. Virginem ipse singulariter elegisset ut sibi Matris officia praestaret, et vicissim ut iura, dignitatemque tali muneri congruentia a divina largitate reciperet, hoc quoque servandum esse decrevit, nempe eamdem B. Virginem fungi debere erga nos officio Matris, nosque vicissim erga eam speciali obsequio obstringi. Quocirca quaestio etiam est expendenda, quomodo se habeat B. V. ad homines et consequenter quomodo ad ipsam homines ex divinae voluntatis decreto habere se debeant. Pars igitur tertia duobus capitibus constat: in quorum priori agitur de officiis Beatae Virginis ad nos: in altero vero de officiis nostris erga ipsamet Deiparam praestandis, seu de iuribus quibus ipsa gaudet, sive generaliter in universam creaturam, sive specialiter in homines. Facile est, sub luce doctrinae in hac parte contentae, comprehendere quam rite tutissimam salutis spem in Deiparae auxilio S. Ecclesia iugiter collocaverit, et quam iure meritoque infinitis eam pene laudibus extulerit. Quia vero omnium officiorum, quae erga nos Beatissima Virgo aliquando praestare potest, summa et fundamentalis ratio ex eo desumenda venit, quod divino decreto hominum Mater constituta fuerit in ordine ad salutem aeternam, hinc primo loco de officio Matris hominum disseritur. At, quoniam Matris officium in Beatissima Virgine duo alia officia sponte sequuntur, videlicet officium Mediatricis, quo opera sua aliquid praestat ad Deum pro nobis, et officium Intercessoris, quo illa ad Deum orationem pro nobis porrigit, hinc postquam de officio Matris actum fuerit, consideratur tum de officio Mediatricis, tum de officio Intercessoris. Quoniam vero mediatio B. Virginis tam excellens fuit, ut in opere redemptionis humanae procuranda partem habuisse credenda sit, disputationi de officio Mediatricis singularis quaedam erit disputatio subiungenda, videlicet de cooperatione a Deipara praestita in opere salutis humanae,

seu de officio Corredemptricis, unde habeat hoc primum caput quatuor articulos.

Sequitur ut ultimo loco de Beatae Virginis iuribus agatur. Quoniam vero sperari sequitur esse, hinc, ubi de officiis Deiparae erga nos agebatur, primo loco stabilita fuerunt momenta illius relationis qua Beata Virgo ex divino decreto hominum mater fuit constituta, ex quo sponte sua ortum duxerunt ea omnia, quibus huius officii munus illa exercet, sive qua Mediatrix, sive qua Corredemptrix, sive etiam qua supplex pro hominibus ad Deum Oratrix. Haud dissimili ratione in praesenti argumento procedendum est: nam primo loco momenta statuuntur, quibus creaturae, et speciatim homo, Deiparae potestati aut dominio subduntur, ut postea modus investigetur quo homines sua in Beatam Virginem officia adimplere debeant. Quorum primum in priori articulo, ubi de Virginis potestate, maxime in creaturam rationalem, agitur; alterum vero in sequenti articulo tractatur, in quo expenditur cultus quo homines Beatam Virginem prosequi debeant. Sed potestas aut dominium duplici modo accipitur: uno modo, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest, in quo attenditur distinctio potestatis patriae, magistralis, aut regiae, secundum quod dominus bonum commune intendit, vel in societate domestica, vel in civitate, vel in regno; alio modo attenditur dominium secundum quod opponitur servituti, et sic dominus ille dicitur, cui aliquis subditur ut servus. At sedulo cavendum est ne ista servitus, quae, licet in peccati poenam sit inducta, quia contristabile unicuique est quod illud bonum quod deberet esse suum cedat alteri, tamen intrinsece mala non est quia hominis libertatem non perimit, confundatur cum illa alia servitute, quae per legis divinae necnon humanae dignitatis oblivionem inducta est, qua videlicet servus habetur tanquam res quadam domini et vile mancipium, quam servitutem Dominus Noster, qui instaurare omnia venit, e medio sustolli voluit, dum hominibus ingenitam suam libertatem in memoriam reduxerit et revera restituerit. Ut hic igitur ordinatim procedatur, primo loco dicendum est de dominio quod Beatae Virgini competit, in quantum Regina hominum angelorumque appellatur; secundo, de dominio quod habet, in quantum Domina vocatur, cui omnes

creaturae famulantur; tertio demum, de iure proprietatis quo in res huius mundi ex speciali titulo gaudet. In secundo articulo agitur de cultu Beatissimae Virgini debito. Cum cultus sit species quaedam honoris, qui etiam aequalibus et subditis praestatur, cum meram importet de alicuius excellentia testificationem, cultus vero nonnisi superioribus tribuatur, hinc primo loco hic determinandum est utrum Beatae Virgini debeatur generaliori ratione honor quidam, aut quaedam de illius excellentia testificatio; secundo autem loco agitur de cultu proprie dicto Deiparae tribuendo; tertio demum de huius cultus natura fusius pertractatur.

Sed haec hactenus, de quibus et quo ordine agatur in opere illo, quo vero sensu spirituque ductus sit cl. Auctor, indicat perbene epilogus: Et haec scripsisse nobis periucundum fuit, quem ad sui servitium gloriosa Virgo iamdiu vocare dignata est, maternaeque benevolentiae signis iterato cumulare; quamquam illi veniam postulare cogar, tum quod rem viribus adeo imparem aggredi ausus sim, tum quod Virginis tam excelsae privilegia dotesque adeo imperfecte tractaverim. Impulit autem amor, vires computare nescius; spe certissima animum erigens fore ut, quae incomparabili sua pulchritudine opus illud inspiraverat, virtutem quoque perficiendi adiiceret; et quae vita, dulcedo et spes nostra existit, materne ad regnum Christi et Dei perduceret quem fervens illius cultum augendi desiderium occupat; siquidem ista gloriosa Virgo lignum vitae est his qui apprehenderint eam, et qui tenuerit eam, beatus.

Ubique cl. Auctor SS. Patrum secutus est vestigia insistens principiis Angelici Doctoris, qui veteres doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. Saepius etiam consuluit alios S. Ecclesiae doctores, imprimis S. Anselmum, S. Bernardum, S. Bonaventuram, magnosque theologos scholasticos, nempe B. Albertum Magnum, S. Antonium, S. Bernardinum et inter posteriores praesertim Caietanum et Suarez. Solida in omnibus quae affert fundamenta ponere diligentissime studet. Attamen de conceptione B. V. non satis clare S. Thomae Aquinatis doctrinam proponere mihi videtur. Quod quidem paulo fusius ostendere liceat.

Cuius rei haud plana expositio inde venire videtur,

quod ratio originalis iustitiae non recte intelligatur. Peccatum originale (p. 86) cum Angelico definitur quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae; dicitur languor naturae, et est quaedam inordinatio naturae. Peccatum originale essentialiter, formaliter est carentia, privatio, defectus iustitiae originalis i. e. harmoniae, sanitatis, perfectionis, ordinationis naturae, quae quidem iustitia originalis est donum gratiae, minime vero sicut gratia sanctificans supra fines naturae, sed infra eosdem. In Adamo fuit secundum Aquinatem gratia gratum faciens seu sanctificans radix iustitiae originalis ut sui fructus, quae per se nihil aliud est quam natura integra.

S. Thomas omnino hac in re congruit cum S. Bonaventura, cum S. Bernardo et S. Anselmo, atque hi omnes cum doctrina SS. Patrum, imprimis cum doctrina S. Augustini. Minime negant quod Pontifex Pius IX in Bulla Ineffabilis et iam antea Pontifex Alexander VII in Constitutione Sollicitudo (8. Dec. 1661) decreverunt, B. V. Mariae animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi eius Filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem. Quod una voce docent nihil aliud est quam Beatissimam Virginem habuisse debitum contrahendi peccati originalis. Explicans verba Pii IX in dicta Bulla singulari omnipotentis Dei gratia etc. (pp. 91 sqq.) cl. Auctor ipse rectissime inde eruit quod B. Virgo obnoxia erat iure naturae et vi conceptionis suae ex parentibus, contrahendo peccato originali, et proinde cuidam debito illud contrahendi erat subiecta. Unde Beatam Virginem habuisse aliquod debitum peccati originalis contrahendi est ipsam, ex vi conceptionis suae ex parentibus, debuisse originale peccatum contrahere, nisi adfuisset speciale Dei privilegium. Qua quidem expositione, nihil prorsus Virginis dignitati aut catholico dogmati trahitur, ut aliqui irrationabiliter conqueruntur; quin potius salvatur praeservationis et exemptionis ratio in B. Virgine, necnon singularis Christo proprietas manet, quod ipse nullimode, nec remote quidem, vi suae conceptionis, fuerit peccato originali obnoxius. Praeterea, ista distinctio viam aperit explicandis in catholicum sensum

plurium Patrum dictis, quae prima fronte contra hoc dogma pugnantia videntur, atque etiam illorum magnorum Doctorum, ut nos addimus.

Quibus de Doctoribus recte iudicetur, ante oculos habendum est, quod plures non tantum simplices, tempore S. Bernardi et postea docerent, sanctificationem B. V. iam fuisse in parentibus, conceptam esse modo mirabili a S. Anna, inter quos nominandi sunt Richardus Victorinus, Nicolaus Astifragus, Petrus Comestor, Petrus Cantor Parisiensis, Petrus Abelardus, Nicolaus St[i] Albani in Anglia (cfr. Passaglia, De Im. Conc. B. V. Pars III[a] pag. 1839, Nota 5). Quare expresse dicit B. Albertus Magnus (3. Sent. dist. 8. a. 3. 4.): „Dicimus quod beata virgo non fuit sanctificata ante animationem, et qui oppositum dicunt, est haeresis damnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses, et a magistris omnibus parisiensibus.“ De S. Bernardo (pp. 128 sqq.) vero iudicium hisce concluditur: Ex quo abunde constat quam inconsulte nonnulli aut citatam epistolam instar argumenti, ut dicunt, ad verecundiam, contra hoc Deiparae privilegium, anteactis temporibus, adduxerint, aut S. Bernardum ipsum tanquam Immaculatae Conceptionis hostem, etiamnum repraesentant; quinimmo, si ad ea quidem quae superius dicta sunt de modo et ratione qua dogma catholicum debeat interpretationi haberi, rite advertatur, clare patebit S. Bernardum, potius quam adversarium, Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis adsertorem saltem implicitum exstitisse.

Sed quod S. Bernardus postea S. Thomas eiusque magni coaevi omnes condemnaverunt, sicut verba B. Alberti Magni allata aperte affirmant. De quibus vero aliter cl. Auctor (pp. 135 sqq.) iudicat quam de S. Bernardo. Postquam ipsissima Aquinatis verba, quae quaestionem attingunt, retulit, quid sentiendum sit, hisce concludit: Quocirca, salvo meliori iudicio, nobis potius edicendum videtur S. Thomam opinioni favisse quae suo tempore in scholis circumferebatur, videlicet B. Virginem Mariam fuisse actu in originali peccato passive conceptam, mox tamen ab illo peccato purgatam. Quae opinio eo vel maxime S. Thomae arridebat, quo magis illi videbantur per eam salvari et Christi singularissima dignitas, et universalitas virtutis reparativae eiusdem. Attamen hanc sententiam S. Thomas nonnisi tanquam probabilem opinionem retinere debuit, cum profecto illius excelsam mentem fugere haud posset

carentia in ea virtutis demonstrativae. Non enim est ulla ex rationibus adductis quae non valeat ipsismet S. Thomae principiis sufficientissime solvi. Cum autem magni nominis doctores utrinque starent, re nondum ab Ecclesia definita, Angelicus alterutram contradictionis partem tenere potuit, salvo semper Ecclesiae iudicio, cui promptissimo animo ipse, Virgine apprime addictus, obtemperasset, si sibi mens illius semel innotuisset. Sicuti vero nobis videtur, cl. Auctor non recte intellexit illam S. Thomae eiusque temporibus communiorem opinionem de B. V. Mariae santificatione.

Semper ante oculos est habendum, adversarios illorum magnorum Doctorum esse illos, qui dixerunt, B. V. Mariam sanctificatam iam esse a parentibus, conceptionem eius activam fuisse sine peccato, fuisse immaculatam, illam accepisse a parentibus naturam integram. Contra quos illi Doctores affirmaverunt, semper B. Virginem habuisse a parentibus naturam lapsam, vitiatam, infectam, sed hanc naturam gratia et privilegio singulari sanctificatam in illa fuisse. Si dicunt B. Virginem contraxisse peccatum originale hoc nihil aliud est, quam contraxisse illud, ut mere vitium naturae, contraxisse naturam vitiatam seu infectam, accuratissime semper distinguentes peccatum originale quoad naturam et quoad personam, i. e. peccatum originale secundum essentiam et secundum consequentiam personalem. Peccatum enim originale essentialiter, formaliter est peccatum naturae, ex consequenti tantum personam inficit et est oppositum gratiae sanctificanti, minime vero formaliter secundum essentiam, sicuti distincte dicit (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2um) Doctor Angelicus: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae“ (essentialiter; cfr. dieses Jahrbuch, XV. pp. 227 sqq.).

Omnes unanimiter contendunt, B. V. Mariam habuisse quodammodo debitum, necessitatem contrahendi peccatum originale. Sed quid est hoc debitum? in quo consistit? in carne peccati B. V., in natura eius lapsa, corrupta, vitiata, infecta; vere fuit filia Adami; non miraculose, sed ordinario modo est concepta; non ergo habuit naturam integram, perfectam, non iustitiam originalem; et ideo contraxit originale peccatum, sed tantum secundum essentiam,

quae est carentia, privatio, defectus originalis iustitiae. Omnino recta sunt, quae affert cl. Auctor (p. 139) de formali et materiali in peccato originali: Primum consistit in defectu originalis iustitiae, et attenditur penes dissolutionem subiectionis debitae in parte superiori hominis erga Deum. Alterum vero constituitur rebellione sensualis appetitus contra rationem, quae rebellio dici solet concupiscentia, seu fomes peccati. Hoc autem secundum ex primo sequitur; quia sublata per defectum originalis iustitiae debita subiectione hominis ad Deum, sequitur, tanquam huius poena defectus subjectionis virium inferiorum ad rationem. Sed quae sequuntur non omnia sunt approbanda: Et quia per baptismum restituitur iustitia originalis quantum ad primum tantum, id est quantum ad subiectionem rationis ad Deum, idcirco, in renatis remanet fomes ad agonem, ut ait Concilium Tridentinum, et eatenus vocatur peccatum quatenus ex peccato est et ad peccatum inclinat. Sane restituitur per baptismum subiectio rationis ad Deum, non illa vero quae facta est per iustitiam originalem, naturalis, sed supernaturalis per gratiam gratum facientem seu sanctificantem. Duplex enim erat in statu innocentiae subiectio rationis ad Deum: naturalis quoad substantiam, quamvis supernaturaliter data et supernaturalis quoad originem et substantiam.

Concilium Tridentinum (sess. 5. can. 1.) expresse distinguit sanctitatem (i. e. gratiam sanctificantem) et iustitiam (nempe originalem) in Adamo ante lapsum. „Non est doctrina S. Thomae", dicit Cardinalis Caietanus (ad IV.: in 1. qu. 95. a. 1.), „quod iustitia originalis sit idem quod gratia: sed quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix iustitiae originalis, pro quanto subdit supremum hominis Deo; ut patet hic, et inferius (qu. 100. a. 1. ad 2um). Et propterea facti in iustitia originali, concluduntur etiam facti in gratia; quasi iustitia originalis fuerit quasi gratia quaedam gratis data, fundata super gratia gratum faciente." Praecise affirmat Caietanus, remanere post baptismum privationem iustitiae originalis, quamvis reatus peccati originalis tollatur. „Scito," inquit (ad III: in 1. 2. qu. 81. a. 3. ad 2um), „quod peccatum originale in baptizato dicitur remanere actu, et transire reatu. Quia et vere actu remanet privatio iustitiae originalis: sumus enim adhuc illa privati. Quoniam quamvis habeamus gratiam gratum facientem con-

iungentem supremum hominis Deo, non tamen habemus eam secundum hunc effectum qui est iustitia originalis, in statu isto. Gratia enim, ut in 1ª Parte (qu. 95. a. 1.) dictum fuit, est radix originalis iustitiae; quae, olim cum suo fructu perdita, per baptismum reparatur secundum se, tantum fructum factura iustitiae originalis post resurrectionem. Et vere transit reatu. Quia non remanet in baptizatis privatio originalis iustitiae sub ratione culpae: non enim amplius eis imputatur ad culpam, nec reservatur punienda. Et sic brevibus hic colligere poteris quomodo originale peccatum in baptizato actu remaneat, reatu vero transeat." Alius praeclarus thomista (Goudin: de gratia qu. 2. a. 2. concl. 3.) distincte affert: „Donum integritatis (i. e. iustitiae originalis) licet gratis a Deo collatum esset, attamen quoad substantiam erat aliqua forma ordinis naturalis, naturam ipsam perficiens in ordine naturali, non ipsam elevans ad ordinem naturae divinae; hoc enim praestabat gratia sanctificans. Itaque dona erant diversi generis et ordinis, proindeque reipsa distincta." Ita tantum recte intelligitur illud Aquinatis (ex 3. Sent. l. c.) iam allatum: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam (i. e. reatu, ut supra) inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale (directe, essentialiter) est vitium naturae."

Iustitia originalis est rectitudo, perfectio naturae, sicut dicit Ecclesiastes (7, 30): „Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum." S. Bonaventura iustitiam originalem appellat expresse „rectitudinem naturae institutae; quaedam mentis et carnis integritas" (cfr. 2. Sent.); et distinguit accurate iustitiam originalem ac iustitiam meritoriam quae est penes rectitudinem gratiae. Donum vero gratiae est ei illa, qua anima Deo subiecta poterat corpori praesidere et illud regere et in quadam amicitia custodire atque imperare viribus inferioribus. Solvi dicit in baptismo debitum habendi iustitiam originalem, dum per iustitiam gratiae recompensatur iustitia originalis innocentiae. „Gratia sacramentalis," ait (2. Sent. dist. 32. a. 1. qu. 2.), „proprie respicit corruptionem personae; contra vero corruptionem naturae non habet ordinari directe. Et hinc est, quod cum infunditur gratia baptismalis, deletur originalis culpa, secundum quod erat peccatum ipsius animae (subsistentis i. e. reatus); remanet

tamen aliquis languor in carne (seu naturae) qui est causa originalis in prole." Cuius rei doctrinam fusius in Commentario Sententiarum explicatam Doctor Seraphicus quasi contrahit in Breviloquio (pars 3. cpp. 5. 6. 7.). Ubi inter alia affert haec: „Certum est, quod omnes nascimur natura filii irae, ac per hoc privati rectitudine originalis iustitiae, quam privationem vocamus culpam originalem. — Sicut, si Adam stetisset, corpus suum obediens spiritui fuisset, et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet, ita quod, unita corpori immortali et sibi obedienti, haberet ordinem iustitiae et immunitatem omnis poenae: sic, ex quo Adam peccavit, et caro facta est rebellis spiritui, oportet, quod talem ad posteros transmittat, et quod Deus animam infundat secundum institutionem primariam; anima vero, cum unitur carni rebelli, incurrit defectum ordinis naturalis iustitiae, quo debebat omnibus inferioribus imperare. Et quia anima carni unita est, oportet, quod ipsam trahat, vel trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebellem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae. Et sic incurrit simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae; ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari, secundum Augustinum et Anselmum, peccatum originale. — Gratia curativa, menti nostrae a Deo infusa respicit unumquemque, in quantum tenet rationem personae singularis et individuae, non in quantum tenet rationem productivi secundum virtutem naturae. Quia ergo originale est morbus inficiens personam pariter et naturam, personam in voluntate, naturam in carne; ideo sic curatur macula originalis in mente, quod remanet infectio et sequela in carne. Quae sequela sive concupiscentia et languor membrorum simul stare potest cum gratia curativa."

Qua cum doctrina de iustitia originali Scotus quoque omnino congruit (cfr. Hieron. de Montefortino: Scoti Summa Theologica, tom. 3., Romae 1901, Typographia Sallustiana, pp. 856 sqq. et 888 sqq.). Subtilis quoque docet, esse illam naturalem quoad substantiam, supernaturalem quoad originem. Inter alia habet (l. c.): Sciendum de iustitia originali prodiisse tamquam propria causa, ut quamdiu a primis parentibus custodita est, in eis perfecta fuerit tranquillitas et pax summa, quantum ad omnes animae

potentias. Ex quo fiebat, ut natura inferior haud inclinaretur contra rectum dictamen rationis: aut certe si suapte natura in contrarium tenderet, sic a superiori posset regi et ordinari ad id quod sequendum erat, ut tali in facto superior difficultatem nullam sustineret, nec inferior ulla afficeretur tristitia, unde pax animae et tranquillitas maxima perturbari, interrumpique posset. Magnam hanc hominis felicitatem virtute originis suae anima non accepit, ut nec modo defert; cum tamen sit eiusdem speciei seu rationis cum illa, quam Deus primo homini dedit; necesse est igitur ponere iustitiam hanc originalem esse donum Dei supernaturale. — Iustitia originalis se habet ad gratiam, quae est principium meriti, sicut excedens, et excessum. Excedens quidem, quia fini ultimo firmius voluntatem coniunxit, quam gratia. Et profecto ita coniunxit, ut secundum aliquos, ea praediti non poterant labi in aliquod peccatum veniale: quae tamen peccata stant simul cum charitate. Vel (ab hac controversia abstrahendo) saltem ita coniunxit, ut delectabilius, et facilius erat illis affici aliqua tristitia penes partem inferiorem animae, quam ipsius delectationi acquiescere, ob quam recedendum foret ab ultimo fine. Quam sane facilitatem non inducit gratia, cum qua stat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Sed in eo exceditur iustitia originalis a gratia, quod haec coniungit fini ut bono supernaturali, et per merita de principio supernaturali provenientia attingendo. Hoc non praestabat iustitia originalis, sed tantum coniungebat illo bono, ut convenienti, et delectabili. — Scotus quoque expresse (Oxon. 2. dist. 32. n. 19.) dicit, carentiam iustitiae originalis et gratiam sanctificantem absolute sibi invicem non repugnare, sed tantum in quantum fiat ista carentia culpa personae seu inficiat personam: „Non repugnant carentia iustitiae originalis absolute loquendo, et gratia pro statu isto, repugnant tamen inquantum illa carentia est culpa avertens a fine ultimo, quia conversio opposita illi pro statu isto nata est inesse filio Adae per gratiam sine isto dono.“

Quod magni illi Doctores de B. V. Maria affirmant, est, non habuisse illam a parentibus iustitiam originalem, sed carentiam eius, alias non indiguisse redemptione. Cum carentia iustitiae originalis habuit B. V. peccatum originale ut vitium naturae, naturam lapsam, corruptam, vitiatam, infectam, sed nunquam hoc vitium naturae in B. V.

Maria personam infecit, quia debitum animae habendi iustitiam originalem in ipso primo instanti creationis et infusionis eiusdem in corpus Dei gratia solutum fuit. Doctor Subtilis in re ipsa omnino congruit cum illis magnis praedecessoribus, modus tantum rem tractandi est alius: illi agunt de sanctificatione carnis seu naturae B. V. Mariae, iste vero de eius personali sanctificatione, quam illi supponunt et nunquam negant, quin etiam summis laudibus super omnes alios sanctos extollunt dicentes nunquam nec minimum temporis momentum B. V. Mariam fuisse Dei inimicam, sed semper fuisse ab ipso primo instanti creationis et infusionis animae in corpus perdilectissimam Dei filiam, sicuti e. gr. patet in locis (pp. 135 sq.) a cl. Auctore ipso allatis ex Aquinatis operibus. S. Bonaventura (3. Sent. dist. 3. pars 1. a. 2. qu. 1.) expresse affert: „Congruum erat, ut beata Virgo Maria, per quam aufertur nobis opprobrium (Ps. 118, 22), vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Unde de ipsa exponit tam Bernardus quam Augustinus illud Genesis tertio (v. 15): Ipsa conteret caput tuum. — Quoniam beata Virgo Maria advocata est peccatorum, gloria et corona iustorum, sponsa Dei et totius Trinitatis triclinium et specialissimum Filii reclinatorium; hinc est, quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum.“ Illi dicentes B. V. Mariam contraxisse actu peccatum originale sumunt hoc tantum ut vitium naturae, ut carentiam solam iustitiae originalis, non ut vitium personae, quod privat gratia sanctificante.

Quod quidem sequitur sine ullo dubio e Scoti (l. c. tom. 5, Romae 1903, pp. 294 sqq.) verbis ipsissimis. Inter alia ibidem legimus haec: Videtur B. Virgo non fuisse sanctificata ante animationem, sed post contractum origiginale peccatum, ex Augustino super illud Ioannis, cap. 2. Ecce Agnus Dei; solus, dicente, innocens, quia non sic venit, id est secundum communem propagationem; constat autem B. Virginem venisse secundum communem propagationem; igitur habuit corpus propagatam et formatam de semine infecto, et per consequens erat ratio infectionis eadem in anima eius ab corpore, quae in animabus aliorum pariter propagatorum. Quod etiam videtur dicere Leo Papa in sermon. De Nativit. Domini, Sicut, inquiens, a reatu nullum liberum reperit, ita liberandis omnibus venit. — Ad auctoritates (has) quae adducuntur in contrarium respondetur per hoc, quia quilibet

filius Adae naturaliter est debitor iustitiae originalis, et demerito Adae caret ea, et ideo omnis talis habet unde contrahat peccatum originale: sed si alicui in primo instanti creationis animae detur gratia, ille etsi careat iustitia originali, non tamen est debitor eius, quia merito alterius praevenientis peccatum datur sibi gratia, quae aequivalet illi iustitiae quantum ad acceptationem divinam, imo excedit; quantum igitur est ex se quilibet haberet peccatum originale (i. e. personaliter) nisi alius praeveniret merendo; omnes proinde propagati ex Adam sunt peccatores, quia ex modo, quo habent naturam ab ipso, habent quoque unde careant iustitia debita, nisi eis aliunde conferatur (nempe gratia, quae solvit illud debitum); et ita sunt exponendae omnes auctoritates (magni illi quoque Doctores, inter quos eminet S. Thomas), quae possent contra praesentem resolutionem adduci (l. c. pp. 298 sq.).

Ad intelligendum quomodo sumat Doctor Angelicus primam B. Virginis sanctificationem, minime praetermittendum sed valde accurate considerandum, quod dicit (3. qu. 27. a. 3. ad 3um): „Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens; nam et angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit; aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus Sanctus mediante conceptione Christi, quae est Spiritus Sancti opus; et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite" (cfr. p. 141 in opere Auctoris). Et bene advertendum, S. Thomam ita loqui in eadem quaestione, in qua dicitur docere, B. Virginem sanctificatam fuisse post animationem, ita ut quamvis minimum temporis spatium fuerit in culpa personali peccati originalis, ut servam diaboli ac inimicam Dei. Sed quid hic Sanctus Doctor docet de illa sanctificatione? „Non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis!" Et quare non? Quia non aderat aliquae impuritas culpae vel fomitis! Sed quid tunc erat illa prima sanctificatio B. V. Mariae? Est sanctificatio naturae eius, naturae lapsae, infectae. Non recepit iustitiam originalem, sed tantum in primo instanti creationis et infusionis animae plenitudinem gratiae, ut statim post infusionem et per animae gratiam et singulare

privilegium fomes in ea ligatus sit, ut nunquam in peccatum nec in minimum actum, ne in motum quidem primoprimum inclinaret, quamvis in ea remaneret usque ad conceptionem Christi potentia ad peccandum et quidem non mortaliter solum, sed etiam venialiter, ad quod, nempe venialiter peccandum in iustitia originali non erat potentia ex carentia fomitis etiam secundum essentiam.

Propter ipsam naturam infectam, seu carentiam iustitiae originalis, cuius defectus materiale est saltem fomes secundum essentiam, B. Virgo eo maiori indiguit gratiae plenitudine et insuper singulari privilegio, ad mentem magis in unum colligendam et a multitudine sustollendam. B. V. Mariae purgatio et sanctificatio est similis illi angelorum, in quibus nulla impuritas invenitur. „Unde," ait Aquinas (3. qu. 27. a. 1. ad 4um), „post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit (nempe naturae). — (l. c. a. 2. c.) Sanctificatio beatae Virginis (secundum naturam; quia de personali sanctificatione omnino sermo esse non potest ante animationem) non potest intelligi ante eius animationem duplici ratione: primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emendatio a peccato originali; sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit (de divinis nomin. cap. 12). Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et si quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur (Matth. 1, 21): Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur (1. Tim. 4.). Unde relinquitur quod sanctificatio (naturae, seu carnis infectae) B. Virginis fuerit post eius animationem."

Si quis adhuc dubitare vult, quin S. Doctor loquatur de sanctificatione carnis seu naturae infectae B. Virginis, obiectionem inspiciat secundam (l. c.) eiusque solutionem.

Expresse negatur, hoc B. Virgini praestitum fuisse, ut antequam animaretur caro eius sanctificaretur: „Quod si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo (nec secundum naturam nec secundum personam) contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud (Luc. 1, 35): Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum (i. e. naturam infectam), sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur." Sane etiam anima B. Virginis contraxit originale peccatum, nempe in quantum pertinet anima ad naturam, et quidem ut forma corporis, sed nunquam habebat anima B. Virginis subsistens culpam originalis peccati ut avertentem a Deo, ultimo fine, quia in ipso primo creationis suae instanti habuit gratiam et debitum habendi iustitiam originalem eo ipso solutum fuit. Contraxit anima B. Virginis peccatum originale etiam ut culpam, sed hoc tantum ut forma corporis i. e. secundum essentiam, ergo potentiâ tantum, nunquam actu, id est nunquam ut anima subsistens, quia non aderat aliquae impuritas culpae.

Actu contraxit B. Virgo peccatum originale secundum essentiam i. e. carentiam iustitiae originalis, quia naturam infectam, sed nunquam hoc vitium naturae in B. Virgine animam subsistentem vel personam infecit. Ab initio ab anima B. Virginis subsistente omnino excludendum est, quod Concilium Tridentinum (sess. 5. can. 5.) appellat: tantum id, quod veram et propriam peccati rationem habet. Nunquam, ne minimum quidem temporis momentum, ut verbis S. Pauli Apostoli utar (Rom. 5. sq.), regnavit in B. Virgine peccatum, sed semper, ab ipso primo instanti in anima eius subsistente regnavit gratia. Doctor Angelicus accurate distinguit animam ut formam corporis et animam a Deo creatam, dicit (1. 2. qu. 83. a. 1. ad 4um) enim: „Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat

respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur." Quo solo habito respectu est anima subiectum peccati originalis, quod expresse (l. c. a. 2. c.) affert: „Manifestum est quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut habitum est (1. qu. 76. a. 1.). Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati" (cfr. de Pot. qu. 3. a. 9. ad 3um). Infectio peccati originalis respicit et naturam et personam, sicut (l. c. qu. 83. a. 3. c.) dicitur: „In infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhaerentiam eius ad subiectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae. Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum et hoc modo respicit, potentias animae" (cfr. l. c. ad 2um). In secundo tantum respectu, qui non est in B. Virgine, opponitur gratia sanctificans peccato originali: „Gratia sanctificans," ait Aquinas (l. c. supra), „non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale (essentialiter) est vitium naturae" (ex consequenti tantum vitium personae).

Minime ignota fuit magnis illis Doctoribus saeculi decimi tertii sententia, quam postea praecipue Scotus defendit, nempe B. Virginem secundum personam ab ipso primo instanti fuisse sanctificatam. Sed illo tempore adhuc fuerunt, qui negaverunt naturam infectam in B. Virgine, dicentes mirabiliter non via ordinaria eam fuisse conceptam et iam in parentibus ante animationem sanctificatam. Quare iam B. Albertum Magnum supra audivimus afferre: „Dicimus quod beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem, et qui oppositum dicunt, est haeresis damnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses, et a magistris omnibus parisiensibus." Ideo illi magni Doctores illam praetulerunt sententiam, quae distinctius naturam infectam in B. Virgine demonstravit indeque deduxit quod indigeret redemptione. Scoti vero tempore

illa haeresis omnino erat extincta. Doctores illi expresse appellant illam sententiam, quae tenet B. Virginem personaliter fuisse semper in gratia, veritati S. Scripturae consonam. Unde iam apparet, illos Doctores minime docuisse B. Virginem aliquod tempus fuisse sine gratia et personaliter in culpa originali.

Ad quod plane demonstrandum sequatur S. Bonaventurae argumentatio. Quaerit (3. Sent. dist. 3. pars 1. a. 1. qu. 1.) Seraphicus Doctor, utrum caro B. Virginis sanctificata fuerit ante animationem; et respondit quod non iisdem rationibus quas affert S. Thomas (3. qu. 27. a. 2.). Deinde (qu. 2.) quaerit, utrum anima beatae Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem; et respondit quod illa sanctificatio probabilius fuit post originalis contractionem. Primo affert sententiam quae considerat animam B. Virginis creatam et subsistentem, i. e. in respectu ad Deum: Quidam dicere voluerunt, in anima gloriosae Virginis gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis. — Rationem autem huius assignant: quia decebat animam gloriosae Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum Sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitatis, sed etiam quantum ad accelerationem temporis; ideo in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni. Sed quia omnium mobilium est sapientia (Sap. 7, 24), et „nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia“ (S. Ambr. l. in Luc. n. 15), et multo potentior est gratia quam natura; hinc est, quod effectus gratiae sanctitatis magis praevaluit in carnem quam effectus foeditatis in animam; et ideo culpam non contraxit. — Haec autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia, tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virginis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis ceteros Sanctos et Sanctas praeire; tum etiam propter ordinis decorem, ut, sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet; et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum.

Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi, cum dicit, quod

beata Virgo purissima fuit „ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi“. In hoc enim notat, gradum suae puritatis inferiorem esse respectu Filii, et superiorem respectu aliorum Sanctorum. — Et ideo quasi mediam rationem huius multiplicis congruentiae voluerunt quidam apponere, addentes insuper illud, quod non repugnat veritati sacrae Scripturae et fidei christianae. Veritati, inquam non repugnat, immo potius consonat, si quis eius mysteria attendat. Beata enim Virgo Maria significata fuit per urnam, in qua positum fuit manna. Cum ergo urna illa prius fuerit impleta manna, quam posita in arca, prius, saltem per naturam, sanctificata fuit anima beatae Virginis quam carni unita. Fidei etiam christianae, ut dicit positio praedicta, non repugnat, pro eo quod dicunt, ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam quae quidem pendebat et ortum habebat a fide et capite Christo, sicut gratiae aliorum Sanctorum. Et iterum, licet illa gratia praeveniret animae infectionem (i. e. actualem, minime vero potentialem), non tamen praevenit carnis foeditatem (et animae secundum essentiam). Et ideo ratione illius foeditatis iuste remanserunt in Virgine poenalitates; gratia enim sanctificationis non obviat poenae, sed culpae. Et hinc est, quod beata Virgo poenalitatibus fuit obnoxia et per Christum liberata a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustenta est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto. — Et per istam viam effugiunt auctoritates et rationes, quae contra eos adducuntur, dicentes, non concludere, quod beata Virgo habuit infectionem originalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum. — Haec de sententia prima Doctor Seraphicus.

Bene perpendenti clare patet, minime hanc sententiam negare debitum seu periculum B. Virginis contrahendi peccatum originale ut culpam avertentem a Deo. Sed quia animam ut subsistentem seu creatam a Deo respicit, omnino recte dicit, prius, saltem per naturam, sanctificatam fuisse animam B. Virginis quam carni unitam. Sicuti enim iam supra dixit Aquinas, habito respectu ad Deum infundentem, non posse dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur. Quia vero anima B. Virginis infusa iam in

gratia est, per infusionem corpori non actualiter maculari potest. Conceditur tamen gratiam non praevenire carnis foeditatem. Beata Virgo ut persona media dicitur originale quodam modo habuisse et quodam modo non habuisse, habuisse in carne sed non in anima. Sed quia sumitur hic originale ut culpa proprio sensu, non satis recte dicitur, quod haberet B. V. illud in carne solum; nam, ut supra iam (3. qu. 27. a. 2. c.) dixit S. Thomas, sola creatura rationalis est susceptiva culpae, et ante infusionem animae rationalis proles concepta (i. e. caro) non est culpae obnoxia. Distinguendo ergo in B. Virgine carnem et anima dicto sensu non satis servatur animae subsistentis seu creatae debitum seu periculum contrahendi culpam originalem. Melius ergo est dicere B. Virginem habuisse originalem culpam in natura tantum, sed minime vero in persona, quae constituitur per infusionem creatae animae in corpus. Si enim dicitur in natura, sumitur caro ut vivens sub forma corporis et tunc anima, in quantum ad naturam pertinet, quoque habet originale ut culpam, sed tantum potentiâ, quia ad naturam tantum pertinet anima ut forma corporis, seu anima secundum essentiam, quae est solum subiectum peccati originalis. Recte igitur dicitur: Probabilius B. Virginis sanctificatio fuit post originalis contractionem.

Sed haec est secunda sententia (l. c.): Aliorum vero positio est, ait Seraphicus, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem; et hoc, quia nullus immunis fuit a culpa originalis peccati nisi solum Filius Virginis. — Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior. Communior, inquam (nempe S. Bonav.), quia fere omnes illud tenent (praesertim Aquinas, intimus S. Bonaventurae amicus), quod beata Virgo habuit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius poenalitate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem; quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse, sed per contractionem. — Rationabilior etiam est, quia esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et propterea dicit Augustinus, quod „prius est nasci quam renasci“: sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali

inficere. Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio. — Securior etiam est, quia magis consonat fidei pietati et Sanctorum auctoritati. Magis concordat Sanctorum auctoritati, pro eo quod communiter Sancti, cum de materia ista loquuntur, solum Christum excipiunt ab illa generalitate, qua dicitur: „Omnes peccaverunt in Adam" (Rom. 5, 12). Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem (i. e. omnimodo, omnino). Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod, etsi Mater habenda sit in reverentia, et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo maior tamen est habenda erga Filium, ex quo est ei omnis honor et gloria. Et ideo, quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod est omnium Redemptor et Salvator, et quod ipse omnibus aperuit ianuam, et quod ipse unus pro omnibus mortuus est (2. Cor. 5, 14); nullatenus ab hac generalitate beata Virgo Maria excludenda est, ne, dum Matris excellentia ampliatur, Filii gloria minuatur: et sic Mater provocetur, quae magis vult Filium extolli et honorari quam seipsam, utpote Creatorem quam creaturam. — Huic ergo positioni adhaerentes, propter honorem Iesu Christi, qui in nullo praeiudicat honori Matris, dum Filius Matrem incomparabiliter antecellit, teneamus, secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem (i. e. potentiâ culpam ipsam). Haec hactenus Doctor Seraphicus.

Ergo concludendum est de hac materia, bene et accurate distinguendo in B. Virgine naturam et personam, atque in peccato originali essentiam et culpam i. e. avertentem a Deo. B. Virgo habuit naturam infectam et ideo essentiam peccati originalis i. e. carentiam iustitiae originalis, cuius formale est subiectio voluntatis ad Deum et quidem naturalis, ut supra fusius ostendimus, materiale vero concupiscentia seu fomes, ex quo remansit in B. Virgine usque ad conceptionem Christi potentia ad venialiter peccandum, quare melius dicere videtur Aquinas fomitem secundum essentiam tantum in B. Virgine, sed ligatum gratia et speciali providentia, ne in actum inclinaret, usque ad secundam sanctificationem remansisse. Sed in secunda sanctificatione omnino, etiam secundum essentiam sublatus est fomes, quia tunc non remansit potentia ad

peccandum, sed B. Virgo in bono plane confirmata est. Qua sanctificatione plus accepit quam Adamus in statu innocentiae, qui quidem in bono non fuit confirmatus, et ideo tunc eo ipso in B. Virgine fomes radicitus extinctus est. Non in via originis accepit B. V. Maria sanam naturam, habuit lapsam, corruptam, infectam, quae non sanari potuit viribus naturalibus, non in via naturae, sed tantum in via gratiae, viribus supernaturalibus, sicuti Aquinas (Compend. cap. 224) affert: „Gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam." — Quia cl. Auctor non recte intelligit iustitiam originalem, non bene cepit Angelici doctrinam de prima B. V. Mariae sanctificatione, in qua fuit fomes ita ligatus, ut tantum remaneret secundum essentiam i. e. potentiâ, quia adhuc remansit usque ad conceptionem Christi potentia quoque ad venialiter peccandum. Sed haec de hac re sufficiant!

Gratia in Beatissima Virgine fuit perfectissima, unde quoque excellentissime in ea fuerunt virtutes et dona Spiritus Sancti (pp. 189 sqq.). Omnium virtutum comitatum inveniri in Beatissima Virgine ita exponit Angelicus Doctor (Opusc. 6. in Salut. Angel.): „Ipsa omnium virtutum opera exercuit, alii autem Sancti specialia quaedam: quia alius fuit humilis, alius castus, alius misericors: et ideo dantur in exemplum specialium virtutum: sed Beata Virgo in exemplum omnium virtutum." Plenitudini vero sanctitatis et gratiae Virginis Beatae non repugnat, ponere in ipsa passionem profundae tristitiae. Quinimmo, sanctorum Patrum magisterio, necnon Ecclesiae voce edocti, asserere haud dubitamus Beatam Virginem passam fuisse in animo plusquam quemlibet martyrum, unde rectissime appelletur Martyrum Regina (pp. 236 sqq.). Hanc teneram Deiparae patienti Filio exhibitam compassionem ita perbelle describit Leo XIII (Encycl. Magnae Dei Matris, 8. Sept. 1892): „Se Dei ancillam, eius dum fit Mater, prompto animo edicit et devovet. Quod autem pollicita sancte est, id alacris sancte praestat, iam tum perpetua cum Iesu Filio ad gaudia, ad lacrymas communione vitae instituta. Sic tale fastigium gloriae ut nemo alius, nec homo, nec angelus obtinebit, quia cum ipsa nemo erit virtutum pro meritis conferendus; sic eam superi et mundani regni manet corona, quod invicta futura sit regina Martyrum; sic in coelesti Dei civitate per aeternitatem omnem coronata

assidebit ad Filium, quod constanter per omnem vitam, constantissime in Calvaria redundantem tristitiae calicem sit cum illo exhaustura."

Sed nihil dulcius, sanctius nihil, nihilque frequentius est in ore populi christiani, quam ut B. Virgo Mater nostra appelletur, quam et Ecclesia misericordiae, id est valde misericordem, Matrem invocare non desistit (pp. 368 sqq.). Quam dulcissimam matrem omnium christifidelium iterum Summus Pontifex praedicat et extollit (Encycl. Adiutricem, 5. Sept. 1895) dicens: „Eximiae in nos caritatis Christi mysterium ex eo quoque luculenter proditur, quod moriens Matrem ille suam Ioanni suo discipulo matrem voluit relictam, testamento memori: Ecce Filius tuus. In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum in primis qui sibi ex fide adhaerescerent; in qua sententia sanctus Anselmus Cantuariensis: Quid, inquit, potest dignius aestimari, quam ut tu, Virgo, sis Mater quorum Christus dignatur esse pater et frater? Huius igitur singularis muneris et laboriosi partes ea suscepit obiitque magnanima, consecratis in Coenaculo auspiciis. Christianae gentis primitias iam tum sanctimonia exempli, auctoritate consilii, solatii suavitate, efficacitate sanctarum precum admirabiliter fovit; verissime quidem mater Ecclesiae, atque magistra et regina Apostolorum, quibus largita etiam est de divinis oraculis quae conservabat in corde suo. — Ad haec vero dici vix potest quantum amplitudinis virtutisque tunc accesserit cum ad fastigium coelestis gloriae, quod dignitatem eius claritatemque meritorum decebat, est apud Filium assumpta. Nam inde, divino consilio, sic illa coepit advigilare Ecclesiae, sic nobis adesse et favere mater, ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra, permissa ei paene immensa potestate. Hinc recte admodum ad Mariam, velut nativo quodam impulsu adductae, animae christianae feruntur; cum ipsa fidenter consilia et opera, angores et gaudia communicant, curaeque ac bonitati eius se suaque omnia filiorum more commendant."

Interea nolumus desistere quin ex monitu B. Grignon de Montfort, quem saepius cl. Auctor in egregio suo opere affert, nostram filialem erga perdilectam Matrem devotionem ostendamus omnia facientes per Mariam, ducti eius

spiritu, cum Maria, imitantes eius exemplum, in Maria, sub eius potenti ac benigno patrocinio, pro Maria, ad eius honorem et gloria, ut ita fiant omnia quam perfectissime per Iesum, cum Iesu, in Iesu et pro Iesu, eius Filio divino.

Ne vero nimis longus sim, concludat, qua cl. Auctor opus incepit, Leonis Papae XIII ad Beatam Virginem Mariam Precatio:

Auri dulce melos, dicere, Mater, Ave.
Dicere dulce melos, o pia Mater, Ave.
Tu mihi deliciae, spes bona, castus amor;
Rebus in adversis Tu mihi praesidium.
Si mens sollicitis icta cupidinibus,
Tristitiae es luctus anxia sentit onus;
Si natum aerumnis videris usque premi,
Materno refove Virgo benigna, sinu.
Et cum instante aderit morte suprema dies,
Lumina fessa manu molliter ipsa tege,
Et fugientem animam Tu bona redde Deo.

„Nos cum prole pia benedicat Virgo Maria!“

FRITZ MAUTHNERS SENSUALISTISCH-POSITIVISTISCHE „KRITIK DER SPRACHE“.[1]

VON DR. M. GLOSZNER.

Wenn über den Tiefstand der Philosophie auch in unserem deutschen Vaterlande noch irgend ein Zweifel obwalten sollte, so wird er durch Erscheinungen von der Art der „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ von Fritz Mauthner völlig aufgehoben. Diese mit einem seltenen Aufwand von Scharfsinn und Witz geschriebenen Beiträge

[1] Beiträge zu einer Kritik der Sprache von Fritz Mauthner. Dritter Band. Zur Grammatik und Logik. Stuttgart und Berlin 1902. Cotta Nachfolger.

beabsichtigen nichts mehr und nichts weniger als einen völligen Verzicht auf Wissenschaft, eine gänzliche Vernichtung der Logik und die Zurückführung alles Denkens und Sprechens auf sinnliches Gedächtnis und sinnliche Empfindungen. Mit den Mitteln der Logik wird die Logik umgestürzt, in sinnvoller Sprache der Sprache jeder Sinn geraubt; was bisher als Wahrheit galt, als Wortschwall, was als groß und verehrungswürdig, als pedantisch und phantastisch hingestellt. Die Götter, die Fritz Mauthner auf die leeren Piedestale stellt, heißen Locke, Hume, Mill, Darwin; kurz, es ist der nackteste und zugleich anmaßendste (um nicht noch schärfere Bezeichnungen zu gebrauchen) Positivismus, dem Fritz M. Eingang in die deutsche Philosophie zu verschaffen sucht.

Sprechen und Denken fallen unserem positivistischen Kritiker zusammen. Daher kann folgende Stelle als charakteristisch für das Resultat seiner Kritik der Sprache betrachtet werden. „Die ganze Arbeit unserer Sprachkritik hat uns . . . darüber aufgeklärt, daß die vielbewunderte Syntax unserer Sprache nichts ist als eine bequeme Hilfe, die Seelensituation des Redenden dem Hörenden zu suggerieren, daß dieselbe Suggestion mit etwas mehr Gehirnarbeit (nach M. ist es also das Gehirn, das denkt, was schon nicht mehr positivistisch, sondern materialistisch, also nach M.s eigenem Urteil „dumm" klingt) auch ohne jede Syntax erfolgt, daß die alte Einteilung des Sprachschatzes in die Kategorien des Nomens, des Verbums, des Adjektivs usw. ebenfalls nur zurückzuführen sei auf eine rein geistige, das heißt (!) falsche, in der Wirklichkeit nicht vorhandene Unterscheidung der Sinneseindrücke nach ihrer Bedeutung für den Menschen, daß also alle Künste des Sprachbaues nie und nimmer etwas anderes bieten können als eine schwache Rückerinnerung an Sinneseindrücke,[1] welche der sprechende oder hörende Mensch erfahren hat." (S. 244.)

Im ersten Abschnitt behandelt unser sprachkritische Misologe „Sprache und Grammatik" (S. 1—264). Zunächst wird auf die Unbestimmtheit des grammatischen Sinnes hingewiesen. Die Sprache gleite über logischen Unsinn mit einer gewissen Ruhe hinweg, z. B. in dem Satze: „Der Kreis ist eckig" (S. 3). Wie kann aber, frage ich, logischer

[1] Von mir unterstrichen.

Unsinn vom logischen Sinn unterschieden werden, wenn Logik und Grammatik eins und dasselbe sind? Offenbar nur durch eine Logik, die von Grammatik, durch Denken, das vom Sprechen verschieden ist. „Hätte Aristoteles chinesisch oder dakotaisch gesprochen, so hätte er zu einer ganz anderen Logik gelangen müssen“ (S. 4). Es scheine keine Frage zu sein, daß Arist., der Meister aller Logiker, die Kategorien aus den Redeteilen geschöpft habe (ebd.). Diese von Trendelenburg aufgestellte Ansicht ist von Brentano (Über die mannigfache Bedeutung des Seienden) gründlich widerlegt worden. Wäre die Logik des Chinesen eine andere als die des Griechen usw., so wäre er auch nicht imstande, unsere geometrischen Beweise z. B. in seiner Sprache auszudrücken. Mit der Gleichung: so viele Sprachen, so viele Logiken ist es also nichts! Wie wäre aber auch nur ein Verständnis zwischen Gelehrten der verschiedensten Nationen, die sich der verschiedensten Sprachformen (im Sinne W. v. Humboldts) bedienen, in einsilbigen, agglutinierenden, flektierenden (semitischen, indogermanischen) Sprachen reden und schreiben, in wissenschaftlichen Fragen, insbesondere logischen, mathematischen, selbst metaphysischen möglich, von einer Verständigung ganz abgesehen?

Plump und veraltet sei der Unterschied von Eigenschaft und Tätigkeit. Die Naturwissenschaft führe die Eigenschaft auf Bewegung, d. h. Tätigkeit (?) zurück. Statt der Baum ist grün, müßte man streng genommen sagen: der Baum grünt mich (S. 5). Wie kann er aber mich grünen (mir dauernd grün erscheinen), wenn in ihm nicht eine Beschaffenheit ist (von welcher Art wie immer), kraft welcher er „mich grünt“? Ich fürchte indes, daß die „Naturwissenschaft“ mitsamt F. Mauthner uns „blaut“ oder anblaut, indem sie nur Bewegungen gelten läßt und die Subjektivität der sensiblen Qualitäten behauptet.

Als Vorgänger seiner Lehre nennt M. Kant und Locke. In der „Entdeckuug“ Kants, der die Formen der Erkenntnis dem Dinge an sich absprach und dem Intellekt zuwies, liege eine Ahnung seiner (M.s) Lehre, mit Locke aber nehme er (Fritz M.) an, die Gesamtheit aller Sinneseindrücke, die wir von einem und demselben Dinge als seiner Ursache herleiten, werde sprachlich mit einem substantivischen Worte bezeichnet (S. 7): wobei im selben Atem doch das Substantiv, die Substanz im „Dinge“ wiederkehrt.

Fritz M. wird freilich sagen, daß auch er sich dem Truge der Sprache nicht entziehen könne. Aber warum schweigt er dann nicht?

„Wir wissen (d. h. F. M., der, wie wir noch deutlicher erfahren werden, dem äußersten Skeptizismus huldigt, weiß es), daß es der Sprache wesentlich ist, unbestimmt und nebelhaft zu sein." (S. 14.) Der Beweis (M. beweist, obgleich er — wieder beweisend — der Ansicht huldigt, daß alles Beweisen Tautologie ist) wird am Beispiel des Genetivs geführt, sowie an Sätzen, wie: der Baum ist grün und er grünt: als ob nicht mit dem ersten Satz ein Sein, mit dem zweiten ein Werden gemeint wäre. M. will damit insinuieren, daß sich die Sprache schließlich auch das: „der Baum grünt mich" gefallen lassen könnte. Da es in Wahrheit ich bin, „den der Baum grünt", wird der allgemeine Satz aufgestellt, daß der „sprechende Mensch das gemeinsame Objekt aller intransitiven Verba" sei (S. 19).

Das dritte Geschlecht, das Neutrum, ist „eine der abgeschmacktesten und albernsten Erfindungen des Sprachgeistes" (S. 30). Wie kann M., der nur Sensationen kennt, von einem Geiste reden? Diese Redeweise steht einem W. v. Humboldt, nicht dem Positivisten M. zu. Positivistisch lautet die Behauptung, es sei im Gedanken vollkommen gleich, ob ich sage: „der Mensch ist sterblich" oder „die Menschen sind sterblich". (S. 32.) Der Positivist kennt eben nur Individuen und löst selbst diese, wie sich zeigen wird, in Sensationen auf.

Die Ausbildung der grammatischen Kategorien ist ein Werk des Zufalls (S. 37). Wie kommt es dann, daß alle Sprachen im wesentlichen dieselben Kategorien ausbilden; denn auch z. B. im Chinesischen funktioniert dasselbe Wort stets durch Stellung und Zusammenhang bestimmt bald als Substantiv, bald als Verbum usw. (vgl. die große Grammatik von der Gabelentz')?

„Mit dem Mute zu irren" legt M. den Sprachphilosophen die Frage vor: Wie wenn nicht die Substantive durch die Kasusbezeichnungen näher bestimmt wurden, sondern die Kasusendungen durch die Substantive? (S. 53.) Warum nicht? Der Positivist führt ja die Sprache und das Denken auf ein Hinweisen: da, dort, auf sinnliche Eindrücke zurück, freilich ohne zu bedenken, was er merkwürdigerweise sonst selbst hervorhebt, daß der Sinneneindruck, wie das Individuum, untersprachlich ist, Sprache aber erst da beginnt,

wo der Laut sich mit einer allgemeinen Vorstellung verbindet. Freilich wird sich uns zeigen, daß der Positivist dieses Mittelglied zwischen Sinneseindruck und Laut eliminiert.

Der Grundgedanke der Kritik wird bis zum Überdrusse wiederholt: „Der Sprachkritiker wenigstens hat gelernt, daß in dem artikulierten Worte der Lautsprache niemals etwas anderes liegt als die Erinnerung an Sinneseindrücke“ (S. 58 f.).

Eine Bestätigung der Sprachkritik sieht M. in der neuesten Entwicklung der „Wortkunst“ in Drama und Roman, die auf Handlung und Typen verzichten und nur Individuen und Stimmungen kennen (S. 61 f.).

Vermessen ist die Abstraktion, unverschämt die Regel, die mehr sein will als die Einzelfälle, auf welche sie sich ordnend bezieht (S. 71). Auch hier wieder der „lachende“[1] Widerspruch, der dem Sprachkritiker im Nacken sitzt; denn ist die Regel ordnend, dann steht sie über den Einzelfällen und beherrscht sie.

Wer Sprache und Denken zusammenwirft, kommt von selbst zu der Auffassung, daß die wahre Kopula aller Urteile und Sätze nicht das Wort „sein“, sondern das Hilfszeitwort „heißen“ sei (S. 77).

Gelegentlich erfahren wir, daß die Wissenschaft von der Unfreiheit des Willens überzeugt sei trotz unserer „Unfähigkeit, ohne den Schein der Freiheit zu handeln“ (a. a. O.).

Kraft ist ein mythologischer Begriff: „Solange kein Gelehrter weiß, was Kraft ist, so lange steckt die Mythologie im Transitiven“ (S. 82).

Die Sprache (d. i. nach M. das Denken) kann weder an das Wirkliche noch an das Mögliche heran, und „so weiß der ehrliche Prophet der großen Sprachrevolution (d. h. F. M.) nicht, was nach der Zertrümmerung kommen wird, wofür er dann auch nach Gebühr von allen lächernden Eseln ausgelacht zu werden verdient“ (S. 83). Der Mann ist ebenso bescheiden als aufrichtig!

Nach dem Verbum (Tätigkeit) wird das Substantivum (Ding, Substanz) abgetan. „Unsere ganze Sprache“ ist „ein luftiges Nest von Abstraktionen“ (S. 85), d. h. von Wort-

[1] Der Ausdruck enthält eine Lieblingswendung unseres Misologen.

schällen, wie der äußerste Nominalismus des Vf.s annimmt (s. Schluß des III. Bandes).

Die Unbestimmtheit der Eigennamen dient als weiterer Beleg für die Ohnmacht der Sprache; der wahre Grund aber liegt darin, daß die Sprache eben nur Gedanken, nicht sinnliche Vorstellungen zu bezeichnen vermag.

Die Reihe kommt nun an das Adjektiv. Aristoteles habe es noch nicht gekannt (S. 94). Aber er kannte doch die Qualität und nahm überdies die Objektivität der sensiblen Qualitäten an, die M. mit den modernen Idealisten unter Berufung auf angebliche Beweise der Naturforschung verwirft. Ihm gilt als ausgemacht, daß „nichts auf der Welt weiß wäre, gäbe es keine Augen" (S. 96). Über das Ballspiel, das die moderne Wissenschaft mit diesen Qualitäten treibt, haben wir uns zur Genüge an verschiedenen Orten ausgesprochen.

Die Subjektivität der Werturteile, wie wenn wir ein Gesicht schön nennen, soll von Hobbes und Locke gründlich dargetan worden sein (S. 97 f.). Wie sollten aber auch die Begriffe gut und schön, die real mit dem Begriffe des Seins sich decken, zu dem sie transzendentale Beziehungen hinzufügen (F. M. wird sich bei Nennung dieses Begriffes entsetzen), wie sollten sie auf Objektivität Anspruch erheben dürfen, da unserem Sprachkritiker der Begriff Sein selbst ein flatus vocis ist?

Wie für Locke und entschiedener für Hume ist für M. der Apfel eine Gruppe von Adjektiven, aus denen sich seine Körperlichkeit aufbaut (S. 99), d. h. im Sinne M.s ein Laut, der an gewisse sinnliche Vorstellungen erinnert, nichts weiter!

Zuweilen bricht unwillkürlich ein Lichtblick durch das Dunkel M.scher Sprachkritik. Er erfährt aus seiner kritischen Logik (wobei er sich täuscht), daß nicht der Gedanke durch das Wort deutlich gemacht wird, sondern das immer schwankende Wort durch den mitunter klaren Gedanken (S. 124). Wie ist dies möglich, wenn Denken gleich Sprechen ist? Nebenbei sei bemerkt, daß in dem Satze: Er kann erst morgen kommen, keine Umkehrung des Sprachgebrauchs liegt (a. a. O.), da erst hier soviel als frühestens bedeutet.

„Die Zahl ist in der Natur nicht zu finden." (S. 133.) Die zählende Zahl gewiß nicht, wohl aber sozusagen die

„gezählte". Die diskrete Größe ist sogar dem Sinne wahrnehmbar, weshalb Aristoteles mit Recht die Zahl unter den gemeinsamen Sinnesobjekten aufführt. Es ist daher ein Mangel an Unterscheidung, wenn M. fragt: „Wenn in meinem Garten zehn Birnbäume stehen, so frage ich: Wo in aller Welt kann die Zahl zehn stecken als in meinem Kopfe?" M. scheint hier, wie in anderen Fällen, z. B. dem der Negation, unbewußt von der Ansicht beeinflußt zu sein, die Objektivität unserer Vorstellungen und Begriffe sei im formellen Sinne zu nehmen, so etwa wie Hegel dem Begriff, dem Urteil und Schluß formelle Objektivität zuschreibt. Wie es sich in dieser Hinsicht mit M. verhält, werden wir später sehen. Die abstrakte Zahl ist freilich nur im abstrahierenden Verstande. Aber auch die seltsame Bemerkung, es seien die mathematischen Operationen des Addierens, Subtrahierens und Multiplizierens nicht eigentlich (!) aus der Natur genommen, weisen auf das angegebene Mißverständnis hin. (S. 153.)

Rechnen ist keine Entdeckung, sondern eine Erfindung (a. a. O.). Also ist wohl auch die Zahl eine Erfindung? Dem Misologen zufolge sind die Redeteile überhaupt Erfindungen; denn er äußert sich dahin: „Wenn die alte Kategorientafel, die sich seit Aristoteles bis auf unsere Tage weitergeschleppt hat, eine tiefere Bedeutung hätte, so müßte man die ihr entsprechenden Redeteile ebenfalls Entdeckungen der Menschen nennen, was für mein (!) Sprachgefühl etwas unsäglich Lächerliches hätte" (a. a. O. f.). Die Sprache ist Äußerung der Vernunft, welche die Begriffe Substanz, Eigenschaft, Größe abstrahiert, die dann die Sprache in ihrer Weise verwendet. Die Redeteile sind also weder entdeckt, wie Amerika, noch erfunden, wie das Schießpulver.

Für M. ist Phantasie und Theorie dasselbe. Der Differenzialbegriff leiste uns den Dienst, ein Korrelat zum Bewegungsbegriff zu schaffen, nur metaphorisch, darum (welche Logik!) durfte er (Mauthner) Phantasie und Theorie gleichsetzen (S. 161 f.). Die Fiktion des Unendlichkleinen d i e n t der Theorie, macht aber diese deshalb nicht zur Phantasie.[1]

---

[1] Ebensowenig als der Gebrauch der Denkformen zur Erkenntnis des Wirklichen dieses zu einer objektiven Logik macht.

Gravitation und Affinität sind Namen, von denen niemand weiß, ob sie Gottheiten, Kräfte oder x bezeichnen (S. 163).

Was die Einführung der Differentialrechnung Neues brachte, sei nur die Vorstellung von einer mythologischen Ursache, der Gravitation. „Wir wollen uns merken, warum das wohl so kommen mußte: weil es in der Natur nicht Zahlen gibt, sondern höchstens Zahlenverhältnisse, weil diese Verhältnisse uns nur in Zahlen erkennbar sind, und weil das Differential der fast übermenschliche Versuch ist, die Verhältnisse selbst und unmittelbar und ohne Zahl zu überblicken“ (S. 164). Wie kann es aber, frage ich, Zahlenverhältnisse ohne Zahlen geben? Die Sache liegt einfach so, daß das Differential ein Mittel ist, das Kontinuum auf die diskrete Größe zurückzuführen, was schon von der Exhaustionsmethode der Alten gilt. Die Vergleichung des Differentials mit dem Atom kann daher nur zu dem Schlusse führen, daß das Atom ebenso eine Fiktion ist wie das Unendlichkleine, nur mit dem Unterschiede, daß es als reales Konstitutiv des Körpers sich aufspielt, während das Differential in der Auffassung eines Leibniz als methodische Fiktion betrachtet wird.[1]

Übrigens bemerkt M. richtig zu Fechners Satz: „Das Zahlensystem der Natur hat nur eine Ziffer, das Atom, und reicht damit zu den Rechnungen des Alls“: „Als Ziffer angesehen ist das Atom die Differentialänderung. Dieser Begriff ist nur auf kontinuierliche Größen anwendbar, und die Atome sind entweder voneinander getrennt oder sie sind keine Atome.“ (S. 169.)

Wir vernahmen oben, in der Natur könnten höchstens Zahlenverhältnisse sein: nun hören wir, daß in der Natur Verhältnisse nicht sein können, da sie nur durch Vergleichung entstehen (a. a. O.). Also wird auch das Kausalverhältnis der Natur nicht zukommen, was ja der Anschauungsweise des Nachtreters Humes vollkommen entspricht.

Über die Anwendung der Mathematik auf Logik bemerkt M., sie scheine gerade in ihrer bewundernswerten Ehrlichkeit und Konsequenz den Sturz der modernen mathematischen Mystik vorzubereiten (S. 185). Eine solche

[1] Eine Fiktion sind freilich auch die Monaden, dieser Reflex des Unendlichkleinen ins Gebiet des Wirklichen.

Anwendung kann allerdings nur und dies in beschränktem Maße zur Veranschaulichung für Anfänger dienen; auf Metaphysik aber Mathematik anzuwenden, halten wir für ein ganz verfehltes Beginnen.

Die Bemerkungen gegen den Wert der Syntax beruhen auf der M. geläufigen, positivistischen Leugnung eines von den „hin- und herschießenden Assoziationen“ verschiedenen Gedankenlaufes, resp. der Zurückführung dieses auf jene. M. gebraucht hier unter anderen ein Beispiel, das ihn von seiten seines Verhältnisses zu den „Pfaffen“ charakterisiert. Er spricht nämlich vom Pfarrer, der Bilder von den Peinigungen erregt, mit denen gehörnte Teufel die Ungläubigen zwicken (S. 186 f.). Wir werden noch mehr Gelegenheit haben, ihn von dieser Seite zu sehen. Sogleich auf S. 195, wo uns das Beispiel begegnet: „Betrogene und Betrüger sind bedauernswert — Frömmler sind Betrogene und Betrüger.“

Der Leugner der Freiheit findet keinen Geschmack am Entweder — Oder. In der Drohung: „Sei still oder ...!“ lasse sich „oder“ recht gut durch „ehe daß“ ersetzen (S. 196). Meint M., durch solche Sprachkünste den logischen Gegensatz wegzuschaffen?

Wie zum Wesen der Sprache überhaupt, so gehört zum Wesen jeder syntaktischen Gewohnheit Unbestimmtheit, Anomalie und Nachlässigkeit (S. 199). Wer leugnet die Unvollkommenheit der Sprache, wer die syntaktischen „Gewohnheiten“? Wer kann aber auch den Wert der Syntax verkennen, der um so größer ist, je mehr (wie das in der griechischen Sprache der Fall ist) ihre Formen den Bewegungen des Gedankens sich anschmiegen?

M. will nach einer oberflächlichen Schätzung etwa zwanzigtausend Bücher gelesen haben (S. 201); eine staunenswerte Leistung: kein Wunder, daß ihm schließlich alles Wissen, Denken und Sprechen zur Druckerschwärze geworden, will sagen in Sinneseindrücke sich verwandelt hat.

Dem Sensualismus M.s, demzufolge alles Sprechen deiktisch ist, d. h. auf Individuelles deutet, erscheint das Subjekt als überflüssig (S. 205). Im Grunde ist das Ich das einzige Subjekt jedes Satzes. „Hat der Eichbaum eben jetzt mein Interesse, meine Aufmerksamkeit erregt, so besteht ja mein Ich zur selben Zeit fast aus gar nichts anderem als aus dem Sinneseindruck dieses Eichbaums.“ (S. 206.) Wer erkennt hier nicht den gelehrigen Schüler

Humes, der im Ich nur die rasche Abfolge sinnlicher Vorstellungen sieht? Die Annahme einer sprachlichen und logischen Ellipse, z. B. in der Aufforderung: „Ein Bier!“ seitens der Grammatiker, nennt M. eine Pedanterie: man solle nicht vergessen, daß die Sprache nicht der Grammatik wegen da sei (S. 208). Ist sie denn aber nicht zum Gedankenausdruck da? In M.s Auffassung wäre sie überhaupt unmöglich und unnütz: jenes, weil sie sinnliche Eindrücke nicht wiedergeben kann, dieses, weil ein Zeichen (ein sinnloser Laut) genügen würde, wie im Falle des Hundes, der ein Stück Fleisch anbellt, das er nicht erreichen kann. Die weitere Polemik gegen die „Ellipse“ ist ein Kampf gegen Windmühlen, da kein Grammatiker bestreitet, daß, wo gleichsam die Umstände reden, ein einziges Wort zum Verständnis genügen kann (S. 210).

An die äußerste phänomenalistische Konsequenz des Stirnerschen: „Der Einzige und sein Eigentum“ erinnert der Satz: „Das unaufhörliche Subjekt des menschlichen Denkens ist das Ich, und das Prädikat ist die Welt, welche das Ich wahrnimmt.“ (S. 214.) Als Ergebnis tritt auch hier der immer wiederholte Refrain, die Quintessenz M.scher Weisheit hervor: „All unser vielgerühmtes Denken oder (!) Sprechen ist nichts anderes als eine Besinnung auf unsere Sinneseindrücke und deren Erinnerungsbilder“ (a. a. O.).

Nicht vom Standpunkt der Angemessenheit zur Gedankenentwicklung, zur Erzeugung von Geisteskraft, mit W. v. Humboldt zu reden, wird M. dazu geführt, „den vielgerühmten Bau der menschlichen Sprache bewundern zu können“, sondern nur vom Standpunkt des Künstlers; nicht umsonst spreche man von einem Stil im Satzgefüge, und so wenig der einzelne imstande sei, sich selbständig und einsam von dem Kunstgefühl seiner Zeit und seines Volkes ganz loszulösen, so wenig sollen wir uns in der Wertschätzung der Sprachen, weil sie eine rein ästhetische sei, von dem Stilgefühl unserer eigenen Muttersprache völlig befreien können. (S. 224 f.)

Von diesem einseitig subjektiven Standpunkt betrachtet wäre es Modesache, ob man irgendeinem wohllautenden Südseedialekt den Vorzug einräumen würde, oder jener Sprache, die durch ihren wundervollen allen Bewegungen des Gedankens und Gefühls sich anschmiegenden Bau den unsterblichen Schöpfungen eines Homer und Platon die Bahn ebnete.

Damit wir es nicht vergessen, wird uns neuerdings eingeschärft, daß die Sprachlaute nicht bloß in einer Urzeit, sondern auch die entwickelte Sprache nur eine hinweisende, deiktische Bedeutung habe. (S. 225.)

Der Sensualismus gestaltet sich folgerichtig auf praktischem Gebiete zum Hedonismus. „Alle hohen Taten der Vaterlandsliebe hängen mit diesem Gefühl (der Lust, Wollust) im Gebrauche der Muttersprache zusammen.“ (S. 229.)

Auch der Begriff der Apperzeption darf nicht fehlen; doch könne man sie höchstens definieren als „Anwendung des persönlichen Wortschatzes auf ein sich der Wahrnehmung aufdrängendes Ding“. (S. 230.) In dem Rufe: Napoleon gefangen! decke sich zufällig das psychologische Subjekt mit dem grammatischen. (Ebd.) Wir vernahmen aber oben, eigentliches Subjekt aller Sätze sei das Ich; der Sinn jenes Rufes wäre also: meine Vorstellung von Napoleon ... wie? ist gefangen? oder: Ich stelle mir in diesem Augenblick Napoleon als gefangen vor; oder: ich verbinde die beiden Vorstellungen: Napoleon und gefangen. Das wäre also Sprachkritik! Vielmehr enthalten jene Worte ein Urteil, das vom Gedanken auf Grund objektiver Daten und nicht erst von der Sprache vollzogen wird. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt: jener Ruf bezeichnet nur die Vorstellungen, die der Gedanke urteilend sozusagen in objektive Realität umsetzt. M. wird einwenden, Sprechen und Denken fallen zusammen. Wir wissen aber, daß ihm Sprechen in den puren Laut, Denken in Sensationen sich auflöst.

„Niemals können zwei Menschen einander vollkommen verstehen.“ (S. 241.) Vom Standpunkt M.s müßte man sagen, sie könnten sich überhaupt nicht verstehen, da sich Sensationen, sinnliche Erinnerungen nicht übertragen lassen. Wie soll sich aber auch eine „Gemeinsamkeit der Seelensituation“ mit rein sinnlichen Mitteln — Sensationen und Wortschall — herstellen lassen?

Den Gipfel seiner Untersuchung bildet die Einsicht, daß die menschliche Sprache (sic) ungeeignet sei, in ihren diskursiven Schlüssen zu neuen Erkenntnissen zu führen, daß die menschliche Sprache nicht einmal weiter reiche als die Erfahrung des Hörenden gehe. (S. 245.) Was M. hier von der Sprache sagt, behauptet die neuere Philosophie in ihren beiden Richtungen von Descartes bis Hegel

und von Locke (resp. Bacon) bis J. St. Mill vom Denken. Es ist also durchaus nichts Neues. Den Grund haben wir längst schon aufgezeigt. Er liegt in der Verkennung der wahren Natur der menschlichen Vernunft, in dem Vorurteil, nur Anschauung, Erfahrung sichere gegen Irrtum und gewähre reales Erkennen. Der Erfolg bewies freilich das Gegenteil, indem man dem äußersten Idealismus, Skeptizismus und Phänomenalismus verfiel. Demselben Schicksal verfällt M., der mit der „Wahrheit" schließt, daß uns die logischen, die grammatischen und schließlich auch die psychologischen Begriffe von der Sprache suggeriert worden seien. Diese Einsicht könne man die Metaphysik der Sprachkritik nennen. (S. 245 f.) M. hat keine Ahnung von dem Nonsens, der in der Behauptung liegt, die Sprache suggeriere nicht nur grammatische, sondern auch logische und psychologische Begriffe. Als Ausdruck der Vernunft enthält freilich die Sprache die Resultate eines primitiven Denkens, das die Wissenschaft berichtigt und vervollkommnet. Wie aber Laut und sinnliche Vorstellung (worauf sich alles Sprechen und Denken nach M. reduziert) Begriffe suggerieren können, bleibt das Geheimnis der „Sprachkritik".

M.s Auffassung der Sprache erklärt seine hohe Meinung von der Hundeanschauung. „Es bleibe dahingestellt," bemerkt er (S. 253), „ob eine bis ins kleinste und letzte gehende Hundeanschauung von der Welt, ob der Cynismus[1] nicht vorurteilsloser, philosophischer, spinozistischer wäre als die menschliche Weltanschauung, welche den Zweckbegriff und weiterhin den Kausalitätsbegriff in die Welt hineingetragen hat." Ist denn aber, frage ich, M.s „Philosophie", seine Ansicht von der Sprache, überhaupt seine Weltanschauung eine andere als die des Hundes, dessen Sprache sich genau aus Sensationen und Gebell zusammensetzt, der keinen Zweck und keine Ursache in die Welt hineinträgt, da all sein Erkennen in Assoziationen aufgeht?

Der Abschnitt: Sprache und Grammatik schließt mit den Worten: „Es gibt keine Philosophie, es gibt nur Philosophien. Es gibt keine Grammatik, es gibt nur Grammatiken. Es gibt keine Logik, es gibt nur Logiken." (S. 261 f.)

[1] Es wäre offenbares Unrecht, wenn man an die Cyniker denken wollte, deren philosophische Ansichten turmhoch über den M.schen stehen.

Er hätte hinzufügen sollen: es gibt keine Wahrheit, es gibt nur Meinungen. Wahr ist, was jedem scheint. Das unausrottbare Gezücht der Sophisten, Skeptiker ist allein im Recht. Wir werden sehen, wie M. zu dem schließlichen Eingeständnis gelangt, die höchste Weisheit wäre Schweigen — nicht das anbetender Andacht, sondern die Stummheit des Tieres.

Den zweiten, übrigens ganz überflüssigen Abschnitt (S. 265—651): Sprache und Logik leiten unter anderem die Worte ein: „Ich möchte behaupten, daß die berühmten Denkfehler, die Sophismen und Paralogismen, niemals von Nichtlogikern begangen worden wären.“ (S. 265.) M. wird also wohl zu den Logikern gerechnet werden müssen!

Der Satz vom Widerspruch besagt womöglich (!) noch weniger als eine Tautologie. (S. 273.) Denknotwendigkeit ist psychologische Tätigkeit, Anwendung einer angewöhnten Klassifikation. (S. 275.)

Der Schluß nach Barbara ist Hanswursterei. „Jeder Käse ist a Kas, Chestercheese ist ein Käse, also ist Chestercheese ein Kas.“ (So wörtlich S. 276.) Wie geschmackvoll, wie würdig einer wissenschaftlichen Erörterung! Wie logisch ist dieser „musterhafte Schluß nach der Figur Barbara“! Wo ist da der Hanswurst?

Die Schwierigkeiten der Begriffe: Einheit, Einzelding in der Anwendung auf materielle Wesen werden von M. mißbraucht, um sie als hohle Worte hinzustellen. Sie hat ihren Grund in der Unvollkommenheit der Individuation der Körper, deren Einheit um so lockerer ist, je mehr das Stoffliche in ihnen die Form überwiegt.[1] (S. 278 ff.)

Verworfen wird der Begriff der Abstraktion; der abstrakte Begriff „Baum“ sei etwas völlig Leeres. (S. 281.) Wie nahe sich Positivismus und absoluter Idealismus berühren, zeigt die Behandlung des Widerspruchsprinzips, dessen Geltung durch die Leugnung aller festen Begriffe in Frage kommt. Wir erinnern an die Behandlung des Kausalitätsprinzips durch J. St. Mill, die ebenfalls mit dem obersten Grundsatz alles Denkens unvereinbar ist.

[1] Vgl. unsere Artikel über das Prinzip der Individuation in den ersten Jahrgängen dieses Jahrbuches, die auch in Buchausgabe erschienen sind.

Der Pantheismus führt, logisch betrachtet, alles auf den Begriffsinhalt (schließlich den des Seins), der Positivismus auf den Begriffsumfang zurück. Wir glauben dies in unserer Schrift über den Cusaner und Nizolius an zwei Beispielen nachgewiesen zu haben. Der Positivist M. folgt den Spuren des Nizolius: „Der Begriff oder (!) das Wort ist nämlich psychologisch aus dem Begriffsumfang entstanden." (S. 285.)

Wie sich von selbst versteht, ist für F. M. die Scholastik tot, aber auch die „alte Logik" wird nach jahrhundertelangem Kampfe „dorthin gehen müssen, wohin das vermeintliche scholastische Wissen und die tote Sprache des scholastischen Wissens gegangen sind". (S. 287.) Auch ich bin der Ansicht, daß, nachdem das allein logische „scholastische Wissen" als Plunder erklärt worden ist, auch die Logik in die Rumpelkammer zu werfen ist. Ich glaubte aber, Fritz M. habe diese Arbeit bereits besorgt. Also hat er die alte Logik noch nicht ganz totgeschlagen! Sie wird wohl noch mehr solche Sprachkritiken überleben.

Ein richtiger Gedanke dämmert im Gehirn des Kritikers: daß nämlich das Einzelding mit der Sprache noch gar nichts zu tun habe. (S. 288.) In der Tat ist das Einzelding untersprachlich. Die Sprache vermag nur allgemeines auszudrücken. Um also die Sprache richtig zu beurteilen, muß man das Wesen der Abstraktion verstehen, die M. gründlich mißversteht. Er hat den „Verdacht, daß sämtliche durch Abstraktion entstandenen Begriffe künstlich, mythologisch, unbrauchbar sind." (S. 290.) Dahin zählt M. die Begriffe: Substanz, Sein, Denken, Wollen. Daß auf transzendentale Begriffe wie Sein, Güte usw. der Satz keine Anwendung finde, Inhalt und Umfang ständen im umgekehrten Verhältnis, wird sich dem Misologen kaum begreiflich machen lassen. Das besagte Verhältnis besteht nämlich nur zwischen Gattungs- und Artbegriffen. „Sein" sagen wir im verschiedenen, wenn auch immer analogischen Sinne aus; daher wir auch mit Recht den Begriff eines vollkommenen Seins bilden, das Fülle der Realität, also inhaltsvollstes Sein ist, ein Begriff, dem wir allerdings nur mit Hilfe des Kausalitätsprinzips Objektivität vindizieren können. Dagegen versichert uns M.: „Der Inhalt von Begriffen wie »Etwas«, »Substanz«, »Sein« usw. ist gleich Null. (S. 293.)

Zu schwindelnder Höhe erhebt sich der „Cynismus"

des Misologen in folgendem Urteil über die größten Denker, über Platon und Aristoteles. „Platt und kindisch hat einst Platon in den Begriffen die Ursache der wirklichen Dinge zu finden geglaubt, hat diese zeugenden Ursachen die Ideen genannt und dafür großen Zulauf gehabt. Aristoteles war klug und prosaisch genug, das Mythologische in diesen derben und zeugungsfrohen Ideen zu durchschauen . . ., aber als er ein abstraktes Wort dafür setzte und so für die Essentien und Wesenheiten den Anhieb tat, nahm er den platonischen Gottheiten ihre Schönheit, nicht ihre Dummheit." (S. 295.)

Wie köstlich der Bewunderer Darwins sich selbst persiffliert, zeigt die Bemerkung, „daß der Streit um den Artbegriff, um den Darwinismus, eben nur ein Begriffsstreit, d. h. ein Wortstreit ist". Gleichwohl ist die Hypothese Darwins eine schöne und kühne Hypothese, denn sie ist „die Bestätigung unserer Lehre, daß Begriffe . . . oder Worte nebelhaft, schwebend, undefinierbar sind." (S. 296 f.) Gleich schmeichelhaft für Darwin und für Mauthner!

„Die Sprache hat keine festen Begriffe, hat keine objektiven Definitionen; jede Definition ist subjektiv." „Der Begriff gehört der Psychologie allein an." (S. 303.) „In der Logik ist das Wort frech geworden, wie in der Ästhetik und Ethik." Zwar habe, was die Definition betrifft, schon der große Duns (gelegentlich erinnert uns M., daß später der Name [dunce] einen Dummkopf bedeutete) behauptet, unter allen Definitionen müsse eine die richtige, die wesenhafte sein: was aber das Wesen der Dinge sei, wüßten wir nicht! (S. 306 f.) Also wohl auch nichts von wesentlichen Unterschieden der Dinge, von Unterschieden zwischen Mensch und Tier? Die Schranken unserer Wesenserkenntnis hat indes die Logik immer anerkannt und betont, daß wir vielfach uns mit einem proprium (*ἴδιον* des Aristoteles) statt der spezifischen Differenz begnügen müssen. Für M. ist Definition immer nur Worterklärung, im Grunde leere, langweilige Tautologie.

Grauenhaft nennt der Misologe selbst das Ergebnis seiner kritischen Betrachtung der Logik. Wie die Begriffe nebelhalt seien, wie die Menschen einander niemals auf die Wirklichkeit hin sich verstehen können, so sei auch in einem und demselben Gehirn die Rede oder (!) der Gedankengang gleich einem Nebelbild. (S. 311).

Die Fähigkeit des Urteilens, angeblich des Urphänomens des Denkens, schreibt M. auch den niedersten Tieren zu, indem er die unmittelbare Perzeption von Wirklichem in der sinnlichen Wahrnehmung mit der Denkfunktion des Urteils verwechselt. (S. 315.) Dafür aber spricht er dem Urteil jede „Gewalt“ über die Wahrheit ab. „Das Urteil über die Wahrheit ist eine unerreichbare Sehnsucht, ein Phantom wie der Gott im Himmel“ (sic!).

Jeder Satz ist im Grunde tautologisch. „Genau betrachtet gehören diese Eigenschaften (z. B. in den Sätzen: Wasser ist flüssig, Wasser ist durchsichtig) doch immer schon zum Begriff und zur Anschauung.“ (S. 326.) Wer verkennt den Sensualisten, dem der Begriff nur eine Summe von Sensationen ist? Die verschiedenen Sätze bedeuten demnach nichts als einen Wechsel der Aufmerksamkeit.

Bezeichnend aber nicht verwunderlich ist M.s Sympathie für den Mechanismus der „Apperzeption“ im Sinne Herbarts und Steinthals. „Ich scheue nicht vor den Konsequenzen des Gedankens zurück, daß Apperzeption nur eine Bewegung zwischen Vorstellungen oder Begriffen, daß sie also etwas Ähnliches sei wie Gravitation. Es ist mir sogar verführerisch, zwischen den großen, anerkannten mechanischen Grundsätzen der sogenannten Materie[1] und dem Hauptelement des Geisteslebens, eben der Apperzeption, ein Analogon zu finden.“ (S. 336.) Trotzdem will der Positivist M. nicht Materialist sein. Und doch ist Positivismus Materialismus in idealistischer (d. h. phänomenalistischer) Maskierung! Unwillkürlich tritt das zutage, wenn sofort von der Apperzeption gesagt wird, sie sei an sich gewiß eine Bewegung, nur nicht die von Vorstellungen. (S. 337.)

„Unsere Urteile oder Sätze sind nicht aus Begriffen hervorgegangene höhere Gestaltungen, sie sind vielmehr ein Rückschritt zu den Sinneseindrücken.“[1] (S. 343.)

Nach der Logik des gesunden Verstandes zeichnet sich das Urteil — und hierin unterscheidet sich dieser Denkakt und das durch ihn gesetzte Denkprodukt von der problematisch hingestellten propositio — gerade durch die Beziehung zum Seienden, zur Wahrheit aus. Wer urteilt,

---

[1] Im Grunde nach M.'s Endresultat leeren Wortschällen!

[2] Von M. unterstrichen.

fällt eine Entscheidung: Es ist so, es ist nicht so. Dem Misologen aber ist es die Heranbringung der Beziehung zur Wahrheit an den Urteilsbegriff, die ihn völlig problematisch macht. Logik werde zu einer ethischen Wissenschaft, die ein Sollen vorschreibt. (S. 349.) Die Wirklichkeitswelt (wie weiß auf einmal M. etwas von dieser?) kennt kein Sollen!

Wir vernahmen oben, Gott sei ein Phantom, auf S. 351 wird die Allwissenheit eine ungeheuerliche Phantasie genannt. Ohne Beweis wird S. 354 behauptet, Aristoteles habe Erkenntnisgrund und Wirkungsursache zusammengeworfen. Dem Leser genüge es, wenn wir auf 71 b 9 der Werke des Stagiriten verweisen.

Der Begriff des Seins ist dem Misologen „das Bild vom Schatten eines Esels, den wir als eine Null kennen". (S. 356.)

Da M. nur Assoziationen kennt, leugnet er konsequent die Anwendbarkeit des Begriffs vom Grund auf den Zusammenhang von Erkenntnissen. (S. 360.)

Von Hegels idealistischer Definition der Wahrheit als Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst meint M., aus solchen Worten sei nur der Galgenhumor des Denkens über seine eigene Armut herauszuhören. Wahrheit kennt eben weder der Begriff und Gegenstand identifizierende logische Idealismus noch der positivistische Phänomenalismus, der den Gegenstand mit dem Sinneseindruck zusammenwirft.

„Die wirklichen Ursachen unserer Sätze sind nicht Gründe, nicht schallende Worte, sondern die Sinnesempfindungen, oder das Unerkennbare, das die Sinnesempfindungen erzeugt." (S. 364.) Erzeugt? Also doch verursacht? Ist nicht Ursache Wortschall? Man sieht, der Sensualist kann den Mund nicht öffnen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten.

Kindisch ist die Art, wie M. den Ausdruck: Widerspruchsprinzip bemäkelt. (S. 369.) Nun sage man: Grundsatz des zu vermeidenden Widerspruchs! Schließlich räumt der Kritiker mit diesem Prinzip selbst auf — mit Gründen, (!) die aller Logik spotten, verfährt aber dabei als konsequenter Positivist, indem er zugleich dem Weltformelphilosophen Hegel die Hand reicht. (S. 373.) Die folgende Erörterung beruht auf der falschen Annahme, daß der Widerspruch zwischen Begriffen (Gott — nicht Gott) statt-

finde, wogegen Aristoteles und mit ihm die Scholastik nur von kontradiktorischen Urteilen reden und als Beispiel des kontradiktorischen Gegensatzes immer Sätze anführen. (Vgl. 11 b 23.) Der Widerspruch entsteht, wenn dasselbe von demselben gleichzeitig und in derselben Beziehung bejaht und verneint wird.

„Augenblicklich leblos wäre unsere Sprache, eine sinnlose Lufterschütterung, wenn hinter dem Inhalt der Worte nicht ihr Umfang, die Einzelvorstellungen, bereit wären." (S. 384.)

Daß Kreisbilder in der Logik nichts beweisen (S. 388), brauchen wir uns nicht erst von M. sagen zu lassen. M. verwirft die unmittelbaren Schlüsse der neueren Logik; die Scholastik redete auch nicht von Schlüssen, sondern von Eigentümlichkeiten der Urteile (Konversion u. dgl.).

Verhaßt ist dem Misologen die „Notwendigkeit", in der sich Aristoteles „nach seiner verhältnismäßigen Unschuld wohl eine Art Gottheit dachte, die . . . in ihrem freien Willen überlegt, ob sie ja oder nein sagen solle". (S. 391.) Das richtige Wort für solche Ergüsse M.s zu finden, überlassen wir dem Leser.

Den Beweis, daß der Syllogismus immer schon den Schlußsatz voraussetze,[1] führt M. mit Hilfe seines „Kerls im Wirtshaus" (eines würdigen Genossen des Hanswursts), der den Schluß, der Mars sei abgeplattet, weil er ein Planet, jeder Planet aber abgeplattet sei, verhöhnt, weil man ja davon schon ausgegangen. (S. 394.) Der ebenso abgeschmackte als einfältige Spott sowie die gesamte Polemik gegen die deduktiven und induktiven Schlüsse übersieht und will nicht zugeben, daß die echte Induktion die Mittelbegriffe liefere, der Mittelbegriff aber als das wahre Vehikel der Erweiterung des Wissens die Ursache (nicht auschließlich die wirkende!) enthalten müsse. M. verwirft diese Theorie (S. 397), denn für ihn ist „der Begriff der Ursache ein mythologischer Begriff und ebenso der Begriff der Naturgesetze". (A. a. O.)

M. bestreitet, daß die Logik den Neptun „erschlossen". „Unsere alten zuverlässigen Sinne haben ihn wahrgenommen,

[1] „Seit St. Mill kann diese Unfruchtbarkeit der Schlüsse als bewiesen angenommen werden." (S. 392.) Wie als bewiesen? Kann man beweisen, ohne zu schließen?

wenn auch indirekt.“ (S. 405.) Fürwahr eine starke Leistung dieses indirekte Wahrnehmen! Der Sensualist mag dafür M. zum König krönen! Die Logik macht freilich keine Neptune, aber sie vermochte seine Existenz mittels realer Daten trotz M. zu erschließen.

Obgleich die „neuere Psychologie“ dem Denken das unlösbare Rätsel aufgibt, wie sich Schwingungen in Farbenempfindungen umsetzen (sic p. 408), so hat doch diese Psychologie „keinen Zweifel darüber gelassen, daß unsere Sinneswahrnehmungen unmittelbar gar keine Nachrichten von einer Außenwelt geben“. Wäre es aber nicht vernünftiger, das Rätsel gleich in einer farbigen Außenwelt anzuerkennen (falls diese wirklich ein unlösbares Rätsel sein sollte) und sich so mit der natürlichen Überzeugung in Übereinstimmung zu setzen, als ein Rätsel zu schaffen und — einmal dem gesunden Verstande, der Natur selbst, entfremdet —, von Etape zu Etape dem unnatürlichsten Idealismus zur Beute zu werden?

Diese Frage möchten wir allen Verfechtern der Subjektivität der sensiblen Qualitäten zur ernsten Erwägung vorlegen.

Die Selbstironisierung, die in der Äußerung liegt, seine bisherige Darlegung sei leider selbst so logisch gewesen, daß es vielleicht gut sein werde, die Beispiele zu vermehren, deckt nur aufs neue den Widerspruch auf, der im Verfahren M.s liegt, durch Schließen die Ohnmacht des Schlusses zu beweisen, um so mehr als M. kein Mittel kennt, eine Induktion vollständig zu machen, um durch sie zu einer allgemein gültigen Wahrheit zu gelangen. Wenn die vorgebrachten Beispiele etwas beweisen, so ist es gerade das Gegenteil; denn der Schlußsatz muß allerdings bekannt sein als Problem, mitnichten aber als Erkenntnis. Ich frage: ist Tapferkeit lobenswert? Wer dies nicht unmittelbar einsieht, versucht eine mittelbare Vergleichung und bedient sich des Mittelbegriffs: Tugend. Schlüsse sind eben ein Erkenntnismittel für diskursives Denken, wie es das menschliche ist, das weder, wozu M. es macht, auf der Stufe tierischer Anschauung steht, noch sich des Vorzuges der Intuition eines reinen Geistes erfreut.

Denselben Aristoteles, der an der „Dummheit“ der platonischen Ideen festhielt, der sonst als Pedant hingestellt wird, nennt M. (S. 423) „den weisesten Mann in

der Geschichte der Philosophie". Was sind dann die „großen Philosophen" Hume, Darwin und Konsorten?

Völlig verkehrt ist die an der Reduktion ausgeübte Kritik. (A. a. O.) Ob wir sagen oder nicht: „Einiges Blaue ist Himmel", ist für die Logik gleichgültig; sie hat es nicht mit dem Tatsächlichen, sondern mit dem zu tun, was in der Form unseres Denkens explicite oder implicite gegeben ist. Auch hier begegnen wir dem burschikosen und läppischen Beispiel vom Käse und Kas des „Kerls im Wirtshaus". (S. 424.)

Vergessen wir nicht die Summe M.scher Weisheit: „unser gesamtes Denken sei unlogisch, sei nur Sprache oder (!) Erinnerung an Sinneseindrücke". (S. 431.)

M. weiß von Sprachen, die vom Nomen, Verbum und Adjektiv nicht viel (also doch etwas?) wissen und nennt das Chinesische. Die Chinesen dächten nicht unlogischer als wir. (S. 433.) Gewiß nicht! Ihre Logik ist die nämliche wie die unsrige und die aller vernünftigen Wesen. Dasselbe gilt von den „Redeteilen", wie sich der Leser aus der Grammatik v. d. Gabelentz', S. 328 ff. überzeugen kann.[1]

„Wenn die Prämissen mitsamt der Schlußfolgerung schon im Begriff mit eingeschlossen sind (und das wissen wir), und wenn der Induktionsschluß aus partikulären Urteilen der Begriffsbildung vorausgeht, so stellen sich die tatsächlichen Gehirnvorgänge dem Schlußgesetze, »es folge nichts aus partikulären Urteilen mit der besseren Wahrheit« gegenüber: all unser Denken folgt aus partikulären Urteilen." (S. 435.)

Dieser einen Millschen Gedanken ausdrückende Satz ließe sich deutlicher so fassen: Wenn all unser Denken im Grunde nur eine Kombination von sinnlichen Eindrücken ist — und es ist so, denn ich habe recht — so gibt es kein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern nur vom Besonderen zum Besonderen. Punktum! Mill und Mauthner sind große Philosophen! Doch halt! Wir sind noch nicht fertig. Daß das Gehirn sinnlich vorstellt, ist eine Illusion wie die gesamte Psychologie.

---

[1] So verschieden auch die Ausdrucksmittel sind, so sind doch die Redeteile in allen Sprachen die nämlichen, abgesehen von der mehr oder minder vollkommenen Weise in der Auffassung und Bezeichnung derselben.

Im Gehirn gibt es nur Bewegungen. Das ist der Weisheit Schluß!

Ein unseres großen Sprachkritikers würdiges Beispiel sei hier notiert: „Aristoteles war der weiseste Mann aller Zeiten, der weiseste Mann aller Zeiten war der Lehrer Alexanders, also war Aristoteles der Lehrer Alexanders." „Aristoteles war der eitelste Pedant des Altertums, der eitelste Pedant des Altertums war der Lehrer Alexanders, also war Aristoteles der Lehrer Alexanders." M. setzt diese Kindereien auf das Konto der Logik, sie beweisen aber seine absolute Unfähigkeit, die Lehren der Logik, unter anderen die Bedeutung des Mittelbegriffs, zu verstehen und seine völlige Verranntheit in einen Sensualismus, der ihn konsequent zur Stummheit des Tieres verurteilen müßte.

Eine Frucht M.scher Misologie, des Hasses gegen die Vernunft ist das „Geheimnis der Assoziation des Widerspruchs". Hier rächt sich die beleidigte Logik an ihrem Verächter, der nicht begreifen kann, warum man das Merkmal weiß im Begriffe (? im Wesensbegriff? M. kennt keinen solchen) fallen lassen muß, sobald man schwarze Schwäne erblickt. (S. 448.)

Daß man seit Descartes vielfach an Stelle der Logik Psychologie und Methodenlehre zu setzen sucht, wissen wir. Auch M. will die formale Logik, die er nur pietätloser bekämpft habe, durch eine Methodenlehre ersetzen. (S. 452.) Als ob noch von Psychologie und methodischem Denken auf einem Standpunkt die Rede sein könnte, der nur von Sinneseindrücken und Gehirnbewegungen wissen will.

Wertlos wie die Deduktion ist auch die Induktion, „weil sie von den Sinneseindrücken hinweg nicht zu Erkenntnissen, sondern nur zu Erinnerungen oder Worten führt". (S. 458.) Das Bestreben der Wissenschaft geht dahin, „das Wort, d. h. die Erinnerung an die Einzelfälle, zur Ursache der Einzelfälle zu machen." (S. 460.) „Das Ausbleiben des Todes (ist gesagt zur Erläuterung des Satzes: der Mensch ist sterblich) wäre ein solches Wunder, eine solche Sprachwidrigkeit (!) gewesen, daß jeder solche Fall einer Gegeninstanz gewiß im Gedächtnis der Menschheit verwahrt worden wäre." (S. 465.) Der Grund der Induktion besteht in nichts anderem als in der Bequemlichkeit unseres Gehirns, in der größeren Leichtigkeit oder Passierbarkeit schon benützter Nervengleise für

gleiche Sinneseindrücke." Man sieht aus dieser Äußerung wiederum, wie der Positivismus maskierter Materialismus ist.

„Induktion führt nur zu Worten, nicht zu Beweisen." (S. 468.)

Von dem Manne, der das Naturgesetz des Jahreswechsels erkannte, d. h. das „Wort" erfand, zweifelt unser „Philosoph" nicht, daß „er für seine Neuerung von den Pfaffen seiner Zeit zu Tode gemartert worden". Dem Hasse gegen die Pfaffen macht der Misologe auch an anderen Stellen Luft.

Der Misologe ist bescheiden. Man lese und bewundere! „Die Behauptung, daß Induktion mit Abstraktion identisch und nur Wortbildung sei, wird eben erst von mir aufgestellt." (S. 477.) Was Aristoteles über das Wesen der Induktion lehrte, ist für uns wertlos geworden. (Ebd.) „Wenn er gar dem Sokrates die Erfindung der Abstraktion und der Induktion zuschreibt, so ist das für uns leerer Wortschall; beinahe tausend Jahre müsse man überspringen, um auf praktische Induktionen zu stoßen, wenn auch dann noch nicht auf ihre Theorie." (A. a. O.) Ich frage, was ist für M. nicht leerer Wortschall? Wortschall ist ihm einfach alles außer den Sinneseindrücken, und diese sind Täuschung. Was aber Aristoteles und die Induktion betrifft, so hat der griechische Philosoph das Wesen der Induktion richtiger erfaßt als alle englischen Empiristen, indem er sie als die Methode, die Mittelbegriffe (d. h. die Ursachen) zu finden erklärte. Wo ein Beispiel genügt, fallen in gewissem Sinne wohl Abstraktion und Induktion zusammen, so daß also in diesem Falle M. nichts Neues sagt, abgesehen von dem sensualistischen Nonsens, daß Induktion nur zu Worten führe.

Gesetz und Begriff sind nur verschiedene Auffassungen unserer Worte. (S. 482.) Nach seiner (M.s) Auffassung können sich Philosoph und Naturwissenschaft vereinigen, freilich nur im Zweifel an der Erkenntnis selbst, in der Resignation, wie Hamlet und Laertes gemeinsam in das Grab Ophelias springen: ein ganz unpassendes Bild, das wohl geistreich sein soll.

Eine Bestätigung der immer aufs neue einzuschärfenden geschichtlichen Wahrheit, daß der Abfall von der phil. perennis, der aristotelisch-scholastischen Philosophie zu einem ruhelosen Schwanken zwischen Sensualismus

(Materialismus) und idealistischem Rationalismus führe, liegt in den Worten des Misologen: „Da es für die letzten Dinge jedesmal zwei entgegengesetzte Hypothesen gibt, wie denn darwinistischer Materialismus und der transzendentale Realismus der Idealisten einander durchaus gleichberechtigt sind“[1] usw.

Die Geometrie soll es nur mit Sinneseindrücken zu tun haben. (S. 493.) Somit würde sie nichts beweisen, am individuellen Beispiel nicht die allgemein gültige Wahrheit demonstrieren! M. hat vom Wesen der Geometrie eben keine Ahnung. Kühn wie immer behauptet M.: „Die Teleologie ist endgültig (!) abgetan durch die Unsächlichkeit (! welche?).“ „Newton brauchte, wenn er sich mit der Geschichte der Wissenschaft verglich, nicht bescheiden zu sein.“ (S. 497.) Nein, so wenig als Mauthner, dessen „Blick auf den Grad der menschlichen Erkenntnisfähigkeit“ zu der „bescheidenen“ Klage führt, „daß auch die Gravitation nur eine Hypothese sein könne, ein vorläufiges Wort“. Also eine „ungeheure Geistestat Newtons“, wie M. sie nennt, nichts anderes als ein „vorläufiges Wort“. Warum nicht? Ist doch der Mensch selbst nach S. 499 eine Hypothese, eine Hypothesen spinnende Hypothese!

Besser befreunden können wir uns mit dem „Vielleicht ist Atom nur eine Gewichtseinheit“ (S. 507); denn das Atom als Wesenskonstitutiv des Körpers gedacht ist sicherlich unhaltbar. Das „Wasser der Diamanten“ (S. 509) dürfte sich einfach als Glanz im Sinne des Goetheschen „feuchtverklärten Blau“ erklären; bedeutet doch im Persischen dasselbe Wort (āb) Wasser und Glanz.

„Es gehört zum Wesen der Sprache, durch gemeinsame Bezeichnung ähnlicher Erinnerungen das Gedächtnis zu entlasten.“ (S. 514.) Mit dieser Auffassung sinkt M. unter den Terminismus, der milderen Form des Nominalismus herab.

Der schärfste Ausdruck des Phänomenalismus liegt in den Worten: „Die Menschensprache wäre philosophischer, wenn sie überhaupt keine Substantiva besäße.“ (S. 517.)

Über den gegenwärtigen Zustand der Botanik lesen wir: „Auch in der Botanik ist gegenwärtig das vorläufig letzte Wort der Erkenntnis (?) diejenige Selbsttäuschung, (!) die wir als die Hypothese des Darwinismus kennen.“ (S. 524.)

[1] Von mir unterstrichen.

Der ganze Ingrimm des Logoshassers schäumt in dem Ergusse, zu welchem ihn die Erwähnung des „Neovitalismus" Gelegenheit bietet. „Dennoch erschienen sie (die Neovitalisten) den Mechanisten insofern mit Recht als Reaktionäre, als die geistige und politische Reaktion sich immer und überall jeder skeptischen Regung bemächtigt, um aus dem Bekenntnis des Nichtwissens nichtswürdig, schamlos oder dumm (Freund, du wirst grob, bist also wohl im Unrecht!), Kapital zu schlagen für den Glauben an die wohlgepfründete Staatsreligion. Diese Infamie darf uns aber von dem Bekenntnisse unseres Nichtwissens nicht abhalten; der Mut des Bekenntnisses wird dadurch nur noch größer. Wie weit einzelne Bekenner und Verfechter des Neovitalismus selbst vom Gegner aller Wahrhaftigkeit (glaubt M. an den Vater der Lüge?) bestochen sind, mag deren persönliche Angelegenheit bleiben." (S. 529.) Wir wollen dem mutigen Bekenner Mauthner, der fürderhin Muthner heißen sollte, ein Geheimnis verraten; diese Neovitalisten sind wirklich von den Pfaffen, ja von leibhaftigen Jesuiten bestochen. Dies ist um so glaubwürdiger, als, wie uns M. versichert, „aus dem schleierhaften Begriff der Entwicklung die progressive Tendenz oder ein Schöpfungsplan" aufs neue hervortritt. (S. 534.)

Darwins „bleibendes Verdienst ist, daß er im Geiste (sollte heißen: in der geistfeindlichen Weise) seiner Landsleute Bacon und Mill alles ahlehnte, was nicht aus unserer Erfahrung stammt, daß er nach besten Kräften die Ideologie des Mittelalters bekämpfte, welche in Deutschland nach dem Eindrucke unserer weltberühmten Philosophie unausrottbar erscheint". (A. a. O.)

Trotzdem sind wir nach M. berechtigt zu „empfinden", daß die deutsche Philosophie über der englischen stehe, da sie auf der Ahnung gründet, „es sei der menschliche Verstand ein dummer Kerl und die Welterkenntnis müsse sich über die Kenntnisse des Verstandes erheben". (S. 535.) Wir haben also wohl Recht, wenn wir die Verwandtschaft des phänomenalistischen Positivismus mit dem weltformelerforschenden rationalistischen Idealismus betonen. Sucht doch auch der Positivist Taine nach der Weltformel als dem höchsten Ideal der Wissenschaft. Also heben wir Hegel auf den Schild, der in dieser Beziehung das Menschenmögliche geleistet hat!

Vortrefflich ist das Geständnis: „Es ist nicht wahr,

daß unsere (der Modernen wohlweislich seit Descartes und Bacon!) Erkenntnis sich vertieft hat; nur vermehrt haben sich unsere Kenntnisse.“ (S. 548.)

Die Schwierigkeiten des Gravitationsbegriffs, den M. so sehr betont und als die genialste Beobachtung (?) des Menschengeistes preist (S. 549), mißbraucht er, um gerade an ihm die Ohnmacht des Denkens und den Trug der Sprache, die uns kausales Erkennen vorgaukle, zu veranschaulichen. (S. 551.) Der bescheidene Mann redet hier von den Phantastereien Keplers (S. 551), dessen Entdeckungen doch im Grunde schon die Theorie Newtons enthielten, aus denen Newton seine Schlüsse zog.

M.s Bewunderung N.s ist falsche Münze. Sie „resigniert nirgend trauriger als vor der Unsterblichkeit dieses Mannes“. „Nicht lustiger Spott, sondern traurigste Wahrheit soll es sein, wenn ich das Wesen dieses höchsten unter den bisher entdeckten Naturgesetzen zu erkennen suche aus dem albernsten Spasse, der alltäglich mit begriffsstützigen Schülern getrieben wird.“ Kurz: „Gravitation ist ein Wort, wie der horror vacui, und die Weisheit Newtons ist in dem Satze zusammengefaßt: Gravitation ist, wenn etwas schwer ist oder fällt.“ (S. 557.) Was ist hierauf zu sagen? Wir kennen das Gesetz, wenn auch das Wesen der wirkenden Kraft uns verborgen ist. Für M. aber gibt es weder Gesetz noch Kraft noch Substanz!

„Der Materialismus hat das gewaltige Verdienst, die theologischen Mauern eingerannt zu haben.“ (A. a. O.) „Als Weltanschauung ist er die platte Dummheit.“ (S. 558.) Das letztere ist zweifellos wahr. Aber hat M. das Recht, von Dummheit zu reden, wenn er folgenden Nonsens schreibt: „Wohl hat noch kein Lebendiger einen Beweis gefunden für das Dasein einer Außenwelt, aber physisch gehören wir selbst zu ihr.“ (A. a. O.) Er weiß also, daß wir einer Außenwelt angehören, und meint zugleich, daß das Dasein dieser Außenwelt eines Beweises bedürfe, und dies, nachdem er „bewiesen“, daß alles Beweisen Wortschall sei. In diesem Unsinn ist nicht mehr Methode!

Psychologie ist „vielleicht . . . ein Wortgebäude, aus Lautzeichen entstanden, mit denen die Nervenbahnen es sich bequem machen wollten“. (S. 558.) Dem Misologen zerfließt schließlich auch das psychische Phänomen, an dem nach positivistischer Ansicht doch das physische haften soll. Doch wie? Führt sich nicht das psychische

ebenso gut auf des physische Phänomen zurück, die Empfindung auf Bewegung? Das Resultat wäre also Nihilismus, und wiederum würden sich Idealismus und Positivismus die Hand reichen.

Der Misologe kommt auch auf die Neuscholastiker zu reden. Wir wollen das Pasquill tiefer hängen, indem wir zugleich bemerken, daß ein günstigeres Urteil aus diesem Munde uns die ernstliche Frage nahegelegt hätte, ob wir uns auf dem rechten Wege befinden. Also hören wir! „Die Neuscholastiker, die sich . . heute noch Philosophen zu nennen lieben, stehen darum so abgrundtief unter diesen hervorragenden Geistern (die großen Philosophen von Platon[1] bis auf Kant nämlich), weil sie von der Naturerkenntnis der Gegenwart[2] absehen oder nichts wissen und ihre Gebäude aus toten Symbolen und toten Abstraktionen vergangener Zeiten errichten, wie Immermanns Münchhausen Häuser errichten wollte, zu denen er aus Luft gepreßte Ziegel nahm. Die Streitigkeiten dieser Philosophen um die toten Begriffe des Aristoteles und die schlechtesten Begriffe von Kant erinnern mich immer an die Schmerzen, welche Leute, denen man ein Bein abgeschnitten hat, in den Nervenenden des abgeschnittenen Gliedes empfinden sollen." Weiterhin heißt es dann, nicht Schelling und Hegel, sondern Männer wie Darwin sollten die Philosophen des 19. Jahrhunderts genannt und mit Platon und Kant verglichen werden. (S. 563.) Lassen wir dem Misologen den großen Philosophen Darwin! Die Vergleichung mit Platon wollen wir nicht kennzeichnen, da das Wort zu scharf klingen würde. Die Flegeleien gegen die Neuscholastiker aber erklären wir uns daraus, daß der Misologe instinktiv fühlt, sie seien die einzigen ernstlich zu nehmenden Gegner seiner tollen Sprachkritik. Denn mit den formelkramenden Systemen des deutschen Idealismus von Fichte bis Hartmann glaubt er nicht ganz mit Unrecht sich leicht auseinandersetzen zu können.

Wie ein Lichtblick in finsterer Nacht taucht der Satz auf: „Er (Kekulé) weiß, daß die Proportionalzahlen den Wert von Tatsachen haben, daß alle Angaben über stoffliche Atomgewichte auf Hypothesen beruhen." (S. 567.)

---

[1] Man erinnere sich an die „Dummheit" der platonischen Ideenlehre!

[2] Derselbe M. verhöhnt den Gravitationsbegriff, indem er, wie wir sahen, das Wesen desselben aus dem „albernsten Spasse" zu erkennen sucht.

„Was wir Naturgesetz nennen, ist nichts weiter als unsere Seelenstimmung gegenüber den in uns entstandenen induktiven Begriffen oder Worten.“ (S. 575.) „Die Gespenster der Ursächlichkeit und der Notwendigkeit sind auch für uns noch hieb-, stich- und kugelfest. Das Gespenst der Gesetzmäßigkeit aber verschwindet, sobald wir es fest und furchtlos angesehen haben.“ (S. 578.)

Traurig gestimmt ist der Misologe, weil er es erleben muß, daß die von Darwin hinausgeworfene Teleologie (anderwärts ist gesagt, im Darwinismus stecke die sublimierteste Teleologie) „in langsamer Arbeit wieder hereingeschmuggelt wird, wie wir es bei den letzten Kongressen der Naturforscher erleben konnten. Dogmatismus hüben und drüben. Und vielleicht ist Häckel (!) der wortabergläubischere, der unbelehrbare Dogmatiker. (S. 590.)

Die zweckmäßig schaffende und gestaltende Gottheit kann sich M. nur mit einem ungeheuren Menschengehirn vorstellen. „Sowie die neuesten Reaktionäre wieder den Zweckbegriff in die Naturbetrachtung einführen, müssen sie ohne Gnade (wie grausam!) etwas wie einen menschenähnlichen Gott mit einem ungeheuren Menschengehirn an den Anfang stellen.“ (A. a. O.) Wie könnte es anders sein, da der große Sprachkritiker es behauptet und auch beweisen würde, wenn nicht alles Beweisen Wortschall wäre?

Wie ein liebes Kind hätschelt der Misologe den Darwinschen „Zufall“. Er ist ein Zufall besonderer Art. „Man wird darüber nicht im Zweifel sein, wenn man an die Maschinen denkt, bei denen die Fachleute wirklich im Zweifel sind, ob ihr Entstehen dem Zufall oder einer Absicht zu danken sei.“ (S. 594.) Was für Maschinen (!) wohl M. meint? Etwa wie Beile oder Messer zugeschliffene Steine? Übrigens mag, wer wie M. die Einheit des Organismus leugnet und etwa die Beine des Hundes, statt mit dem Kopfe, mit dem Boden, auf dem er liegt, mit gleicher Berechtigung zu einem Ganzen zusammenzufassen versucht sein könnte, die Entstehung zweckmäßiger Gebilde dem Zufall zuschreiben. Denn Aggregate von Atomen, die sich völlig gleichgültig gegeneinander verhalten, könnten ja schließlich einmal zu einem zweckmäßig scheinenden Ganzen sich verbinden!

Deutlich erklärt M., um was es sich für ihn handelt, indem er sagt: „Wollen wir Ernst machen, die uralte

Vorstellung von einer allweisen Schöpfermacht aufzugeben, so müssen wir auch endlich den sublimierten Zweckbegriff der Darwinisten fallen lassen." (S. 597.) „Die Ordnung der Welt, die uns bald als Notwendigkeit, bald als Zweckmäßigkeit erscheint, ist Orientierung unserer Aufmerksamkeit." (S. 601.)

Der Positivismus hat in H. Spencer seinen Systematiker gefunden. Ihm spendet der Misologe das ebenso charakteristische als zweideutige Lob, daß „wir für gewöhnlich seine Bücher so lesen, als ob sie gar nicht durch Sprache vermittelt wären, als ob dieser Heros des Aperçu mit uns zwischen Bergen von Einzeldingen umherginge und stumm mit seinem Finger auf Ähnlichkeiten zeigte, die vor ihm noch kein Mensch beobachtet hatte." (S. 608.)

Charakteristisch ist dieses Lob, weil der Positivist konsequenterweise verstummen müßte, zweideutig, weil ein Wandel zwischen Einzeldingen nicht der Gang der Wissenschaft sein kann.

M. vergleicht den englischen Positivisten mit Aristoteles. Dagegen müssen wir protestieren. Der Grieche schreitet nicht von Abstraktion zu Abstraktion, wie der mit leeren Worten wie „Evolution, Integration" (S. 609)[1] spielende Brite, der also tatsächlich mit abstrakten Formeln operiert, während der Stagirite nach den realen Ursachen forscht und schließlich zu dem konkreten Begriffe eines ersten Bewegers, einer selbstbewußten allmächtigen Intelligenz gelangt. Die eigene Kritik, die M. an Spencer übt, beweist nur, daß der Sensualismus eines Locke, Mill, Darwin stets auf dem alten Flecke bleibt und ewig den Stein des Sisiphus wälzt. Übrigens ist auch Spencer der alten Überschätzung der Sprache zum Opfer gefallen! Und der Sprachkritiker ist darüber zu Tode erschrocken und fragt sich „mit einem unaussprechlichen Gefühl schaudernden Ekels", worin er selbst der Narr der Sprache sei, während er sie zu meistern suche. Aber „standhaft wie ein Esel im homerischen Bilde" will er seiner Aufgabe treu bleiben selbst einem H. Spencer gegenüber. (S. 610.)

Diese Standhaftigkeit geht aber weiter bis an die äußerste Grenze. An die Stelle des scholastischen Nominalismus, der bei der Realität des Individuums Halt gemacht

[1] Man vgl. die a. a. O. von M. mitgeteilte langatmige und nichtssagende Erklärung von „Evolution".

hat, muß ein erkenntnistheoretischer Nominalismus treten, der die Schule von Locke und Hume und Kant nicht vergessen und sich von irdischen, kirchlichen Sorgen befreit hat. (S. 621 f.)

Allerdings dieser „reine und konsequente Nominalismus, der niemals von Nominalisten ausgesprochen wurde, der ihnen wahrscheinlich nur von boshaften Gegnern in den Mund gelegt worden ist, die Lehre, daß sämtliche Begriffe oder Worte des menschlichen Denkens nur Luftausstoßungen der Menschenstimme seien,[1] der konsequente Nominalismus, nach welchem die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Menschengehirn ebenso versagt ist, wie dem Chemismus einer Steinoberfläche, dieser reine Nominalismus, der trotz aller Naturwissenschaften an der Erkenntnis des Falls oder der Farbe oder der Elektrizität ebenso ruhig verzweifelt wie an der Erkenntnis des Bewußtseins, dieser erkentnistheoretische Nominalismus ist keine beweisbare Weltanschauung".

Dieser „Nominalismus macht ein Ende mit dem Denken und mit dem Dichten und fühlt darüber hinaus mit einem neuen Schauder der Menschheit, daß Farbe oder Ton, die Überbleibsel (!) seiner Weltbetrachtung, ein Spielzeug für Kinder sind, das die Zufallssinne (ein Lieblingsbegriff oder Lieblingswort des Misologen) dem Menschen in die Wiege gelegt haben". (S. 626.)

Der Skeptiker hat indes auch mystische Anwandlungen. „Die ganz großen Skeptiker waren zugleich Mystiker." (S. 627.) Mag doch der Positivist dem x, das an unsere Sinne pocht, einen beliebigen Namen geben und dahinter selbst eine Gottheit vermuten — oder träumen! Doch hinwiederum: „es ist in aller Logik tief Theologie begründet (welch ein Zugeständnis!), was allein beweisen würde, wie töricht Logik ist." (Wie töricht von Mauthner und aufrichtig zugleich!) (S. 630.)

Die letzte Konsequenz des Positivismus ist Verstummen, wie die Sehnsucht des Mystikers, der nach einer sprachlosen Verbindung von Seele zu Seele sich sehnt. (S. 639.) Die Griechen haben für die Resignation des Skeptikers neben anderen Bezeichnungen auch die: Aphasie. (S. 641.)

Der Misologe persifliert sein eigenes Verfahren, indem er den Versuch, das Denken durch Denken zu kritisieren

[1] Von mir unterstrichen.

und mit Hilfe der Sprache die Sprache zu untersuchen, mit dem eines Physiologen vergleicht, der lebendigen Leibes sein eigenes Gehirn bloßlegen wollte. (S. 642.) Gleichwohl „mußte auch einmal der letzte Versuch gemacht werden, das nackte Wort zu betrachten in seiner ganzen Blöße, eine Kritik zu wagen der Sprache, das Wort zu sehen, das Wort des Inhalts und das Wort der Fassung“. (S. 644.) „Wenn wir das deutlich begreifen, daß die fünf Tore unserer Sinne zufällige Schöpfungen sind, wie Breschen, die feindliche Kugeln in eine Mauer geschossen haben, so erkennen wir erst völlig den Jammer unseres Mühens um Erkenntnis.“ (S. 647.)

Gegen den Vitalismus hat der Misologe deshalb nichts einzuwenden, weil dies ja doch nur ein gewisse Erscheinungen zusammenfassendes Wort sei. (S. 649.) Freilich müßte dies anerkannt werden, wenn nicht Reaktion und Pfaffentum triumphieren sollen!

Den schreienden Widerspruch seiner gesamten „Sprachkritik“ konstatieren die Schlußworte gleichsam in Frakturschrift: „Das wäre freilich die erlösende Tat, wenn die Kritik geübt werden könnte mit dem ruhig verzweifelnden Freitode des Denkens oder Sprechens, wenn sie nicht geübt werden müßte mit scheinlebendigen Worten.“[1] So wären wir also glücklich auf dem Standpunkte des stummen Tieres angekommen!

Man wirft uns vielleicht ein, daß wir der Arbeit Mauthners eine Beachtung geschenkt haben, die ihr nicht gebührt. Dieser Einwand trifft nicht zu. Fritz Mauthners Sprachkritik ist ein vollkommen berechtigtes Glied in der Selbstauflösung der modernen Philosophie, die von zwei Seiten her, der idealistisch-rationalistischen und der empiristisch-sensualistischen an derselben Grenze angelangt ist — dem absoluten Skeptizismus und Nihilismus.

Fritz Mauthner wird wohl derselbe Schriftsteller sein, der unter dem Titel „Nach berühmten Mustern“ eine Reihe mitunter köstlich persiflierender Nachahmungen (wir erinnern unter anderem an Mirza-Schaffy) herausgegeben und die Rolle des Spottvogels (des bekannten Spötters) vortrefflich zu spielen wußte. Wir möchten ihm raten, trotz seiner ungeheuren Belesenheit auf sprachwissenschaftlichem,

[1] Von mir unterstrichen.

naturwissenschaftlichem und philosophischem Gebiete bei diesem Spötterberufe zu bleiben, dagegen die Hand zu lassen von einer Kritik der Sprache, des Denkens und der Logik: einer Kritik, die sich in den denkbar schreiendsten Widersprüchen bewegt und zuletzt alles Verstehen und jeden Sinn, also auch seiner geistreichen Spöttereien als reine Illusion erklären müßte. Denn disputiert man einmal das Zwischenglied von Sensation und Wortschall — den Sinn der Worte, die allgemeinen Begriffe — hinweg, so bleiben eben nur die unmittelbaren, untersprachlichen, individuellen Sinneseindrücke und der sinn- und gedankenlose Schall der Worte zurück. Warum schreibt dann Fritz Mauthner dickleibige Bücher, wenn er uns im Grunde nichts anderes mitzuteilen vermag als die Sinneseindrücke von — Druckerschwärze?



DE PHILOSOPHIA CULTURAE.

SCRIPSIT

AUGUSTINUS FISCHER-COLBRIE,

S. THEOL. DR., PROTONOT. AP. AD INST. PART., PRAELATUS DOM. SS.

(Sequitur. Cf. vol. XVII. p. 455. et XVIII. p. 63.)



Cap. VIII.

De progressu culturae.

Summarium: 1. Definitio progressus. — 2. Quaestio, utrum semper obtineat. — 3. Optimismus moderatus: Ratio cosmologica. — 4. Ratio ethica. — 5. Ratio psychologica. — 6. Ratio historica. — 7. Ratio theologica naturalis. — 8. Ratio theologica supernaturalis ex antiquo Test. — 9. Eadem e Novo Testamento. — 10. Ideale Christianum progressus. — 10. Solatium e doctrina Christiana de progressu.

1. *Definitio progressus culturae.* Progressus culturae est successio status perfectioris post imperfectiorem; quae perfectio autem mensurari debet secundum criteria capite VI. exposita.

Progressus possibilis est in cultura obiectiva et obtinet, si bona cuiusdam societatis culturalia crescunt; item

possibilis est in cultura subiectiva et obtinet, si membra societatis per rectam bonorum culturae distributionem in iis magis et melius participant.

2. *Quaestio* de progressu iam emergit, utrum iste semper obtineat. Per demonstratam in cap. VII. contingentiam culturae haec quaestio fors videbitur in sensu negativo iam soluta; si enim cultura contingens est et in multis a libertate humana pendet, poterit aequaliter crescere et minui.

Ita tamen nondum est; e demonstrata contingentia culturae nondum sequitur indifferentia evolutionis culturalis ad progressum in melius et regressum in peius.

Quamquam enim adest libertas ad culturam ita vel aliter ulterius exercendam, tamen cogitabile est, non adesse electionem inter advehendum stadium melius aut peius, sed tantummodo inter diversa stadia meliora, quae ab invicem aut gradu in iisdem bonis generatim aut in praeferentia quorundam bonorum speciatim differre possent.

Qui asserunt, electionem revera tantum ad stadia meliora exsistere, optimistae progressus vocantur et quidem eo magis optimistae exaggerati, quo minus proni sunt ad concedendas quasdam exceptiones.

Optimismus autem quidam moderatus asserit, progressum quidem in melius generatim et ordinario exsistere, regressum autem in peius tamen quandoque obtinere.

3. *Respondemus optimismum moderatum* esse verum. Mutationes enim status culturalis generatim et ordinarie versari in linea ascendenti, multo cum solatio sequentibus rationum momentis probamus: ratione cosmologica, psychologica, historica, theologica naturali, eademque supernaturali tum ex Antiquo tum e Novo Testamento.

Ratio cosmologica desumitur e progressu in melius et perfectius, qui in toto universo aperte conspicitur. Ipsa cosmogonia et terrena biogonia ostendit talem progressum universaliter obtinere; unde per analogiam cum probabilitate saltem ad humanum quoque in re culturae progressum ordinarium concludere licet.

4. *Ratio ethica.* Homo naturaliter tendit ad bonum, ita ut vel ipsum malum nonnisi sub ratione boni appetere queat. Atqui nullomodo concedendum est, rationem humanam usque adeo esse obcaecatam, ut error ille quo malum pro bono habetur, sit vel fiat communior agnitione veritatis.

5. *Ratio psychologica.* Quaedam bona culturae, ubi semel inventa sunt, vix ac ne vix quidem possunt interire. Haec igitur, ubi acquiruntur, pro semper thesauro culturae humanae accrescunt eumque in perpetuum augent. Talia bona sunt illa, quae homini utilitatem quandam omnibus evidentem praestant, uti inventiones technologicae et similes ad culturam intellectualem et oeconomicam pertinentes. Imo dicendum videtur, culturam eo certius debere in his progredi, ad quo altius stadium iam pervenit.

6. *Ratio historica* his accedit, in quantum testimonio suo a posteriori confirmat, quae argumento ethico et psychologico a priori statuimus.

Et confirmat quidem rationem ethicam, docendo in aliquibus saltem virtutibus magnum et fere iugem progressum a multis saeculis obtinere, uti e. g. in iustitia distributiva (politica et iudiciali), in mansuetudine, clementia etc.

Confirmat historia item argumentum psychologicum progressus, testando bona culturae generationum priorum plerumque in posteros transire et maxime quidem bona culturae intellectualis, in quantum ad commoditatem materialem huius vitae tendunt.

7. *Ratio theologica naturalis* quoque suadet, genus humanum moveri generatim in linea ascendenti, et quidem praecipue quoad culturam ethicam et religiosam.

Deus enim creavit mundum bonum; et si hic mundus historiam habet, haec historia nil aliud esse potest, quam evolutio directa per Deum Optimum Maximum.

Ipsa igitur providentia divina exigit cursum ascendentem culturae humanae, optimismum igitur saltem illum quem dicimus moderatum.[1]

---

[1] Cf. Stein, o. c. 343. „Der materialistische Pessimismus sieht im Weltenschauspiel nur eine öde Farce oder eine wirre, tolle, zusammenhanglose Tragödie, der teleologisch gerichtete Optimismus hingegen sieht überall Plan und Ordnung, Sinn und Zweck. Das Weltendrama erscheint hier als eine symphonische Komposition, der tragische Einschlag nur als Erhöhung der Kontrastwirkung, der Schlußeffekt muß ein erlösender, beglückender sein. Der Refrain »und alles war sehr gut« muß sich auch zum Schluß wiederholen; denn der Autor dieses Weltendramas ist das Gute selbst: die Gottheit. Dem religiösen Optimisten erscheint demnach die Welt als planvoller Schöpfungsgedanke, und die Menschheitsgeschichte als das sinnvollste, vollendetste Gedicht des göttlichen Weltpoeten."

8. *Revelatio supernaturalis* luculentius huic documento addit testimonium.

Antiquum testamentum enim

a) iam in describendis mundi primordiis refert nobis progressum illum cosmogonicum in hexaemero, e quo per analogiam argumentum quoddam probabile pro humano progressu construximus (num. 3.).

b) relato magno illo lapsu protoparentum revelatio statim immittit germen progressus in pectora hominum per Protoevangelium spei Messianae (Gen. 3, 15). Ita iam centrum omnium cogitatuum et desideriorum defigitur in redemptione futura, ad quam omnes tendere debent.

c) Tota historia Antiqui Testamenti est historia laeti et optimistici progressus huius ideae Messianae, in dies clarius revelatae, melius intellectae, citius realizandae.

Et ita Antiquum Testamentum non est religio pessimistici luctus de amisso praeterito sed potius religio optimisticae spei de acquirendo futuro.

9. *In Novo Testamento* adest campus et incitamentum laboris culturalis in dies excelsioris pro toto mundo usque in finem saeculi.

a) Pro omni individuo adest programma adipiscendae propriae perfectionis in imitatione Christi; consilium proinde progressus spiritualis nunquam omnino permeandi. Quo magis enim quis in sanctitate progreditur, eo fit humilior, eo longiorem adhuc conspicit viam virtutum sibi patere.

b) Adest item invitatio ad veram religionem penitius intelligendam, et ita incitamentum ad nunquam plane terminandos labores philosophicos; uti s. Hilarius De Trinit. l. II. n. 8. quoad mysteria fidei hortatur: „Haec credendo incipe, percurre, persiste; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo.“[1]

c) Adest invitatio ad laborandum pro conversione totius mundi ad veram fidem et bonos mores; et in hac invitatione stadium plane immensum patet laboris pro veritate, porro in rebus moralibus et socialibus.

[1] Cf. Summ. c. gent. I, 8.

d) Adest motivum charitatis laborandi pro felicitate omnimoda generis humani — et hic iterum aperitur immensus campus culturae exercendae.

10. *Ideale progressus Christiani* igitur est, ut vera cultura quam magis se evolvat, servata proportione dignitatis et necessitatis singulorum obiectorum.

Pro fundamento igitur in prosequendo progressu semper ponatur cultura essentialis et absoluta: vera religio et cetera bona necessaria fiant prorsus communia omnibus; cetera vero bona accidentalia et relativa accedant, quantum opus est ad culturae essentialis stabilitatem ac ornatum, maioremque hominum iam in terris obiectivam felicitatem.

Et ita cogitabilis est progressus culturalis plane *in infinitum,* si hoc syncategorematice intelligimus, i. e. ita ut dicamus: non potest sive individuum sive societas ad tantum perfectionis gradum pervenire, ut nulli ulteriori progressui locus sit.

11. *Solatium magnum* omnes progressum amantes ex hac de eo doctrina christiana haurire possunt. Sciant enim omnes Christiani oportet, se nullatenus in cassum pro proprio vel communi progressu laborare. Sunt enim cooperatores Dei in realizando fine finium: gloria divina et salute hominum. Nec permittet Deus providentissimus labores pro terra fore omnino in vanum, nec fraudabit iustissimus Iudex et misericordissimus Pater aeterna mercede labores suorum cooperatorum.

Cap. IX.

De defectibilitate culturae.

Summarium: 1. Status quaestionis. — 2. Optimismus absolutus. — 3. Reicitur a priori. — 4. Item a posteriori. — 5. Destructibilitas hodiernae culturae. — 6. Successio progressus et regressus: theoriae variae exponuntur et — 7. Crisi subiciuntur. — 8. Conclusio.

1. *Status quaestionis.* Capite praecedenti ostendimus, in re culturali generatim progressum obtinere et saltem illum optimismum, quem dicimus moderatum, verum esse. Nunc ulterius quaerimus, utrum ille progressus plane sine omni exceptione obtineat, an vero tamen talibus exceptionibus locus sit, in quibus cultura non progrediatur, imo etiam deficiat. Et ideo quaestio est hic de culturae defectibilitate.

Iugem et necessarium progressum quidam asseruerunt, quorum theoriam dum optimismum exaggeratum nuncupamus, nos eam non probare iam satis innuimus.

2. *Optimismum absolutum* statuerunt e rationibus idealisticis, ne dicam phantasticis quidam enthusiastae progressus exeunte saeculo XVIII. et ineunte XIX. uti Kant, Condorcet, Pestalozzi, Schiller;[1] e recentibus Strada.[2]

Recentiores autem quidam eundem per theoriam adaptationis semper perfectius obtinentis fulciri contendunt. Ad quos plurimi evolutionistarum pertinent.

3. *Optimismus absolutus reicitur a priori* hac consideratione: Homo est capax erroris et quidem maxime in rebus, quae cum moralitate cohaerent; imo potest peccare non obstante vero iudicio de malitia actus committendi. Hinc possibilis est decadentia moralis in individuo; porro eadem decadentia moralis est possibilis etiam in individuis multis; quod si in aliquo casu de facto obtinet, omnino dicere debemus, illam societatem subiisse decrementum culturae ethicae.

Porro decadentia culturae moralis multorum individuorum alicuius societatis post se trahet etiam decadentiam in ceteris culturae elementis. Laxabuntur vincula socialia: familia destruetur per luxuriam et egoismum et e destructa familia magnum detrimentum capiet futurae generationis educatio moralis et socialis, laxabitur vinculum sociale civitatis per fastum potentium et inobedientiam subditorum; concussiones magnas subibit vita oeconomica; nascetur pauperismus et proletarismus, qui plurimos civium omni fere cultura privabit.[3]

Et non tantum causae intrinsecae possunt talem decadentiam culturae producere, sed etiam causae extrinsecae, scil. violentia populi alterius barbari, sed fortioris.

---

[1] De quibus cf. Barth, Zur Frage des sittlichen Fortschritts l. c. p. 75. et W. Schneider, Göttliche Weltordnung. Paderborn 1900. p. 257.

[2] La loi de l'histoire. Paris 1894.

[3] P. Félix l. c. I, 29: „L'humanité en poursuivant le Progrès peut s'égarer; elle ne s'égare que trop. Comme un homme appelle vérité ses erreurs et vertus ses vices, l'humanité peut appeler Progrès ses marches rétrogrades. Ce qui est fatal, en elle, c'est la recherche du Progrès, ce n'est pas le Progrès lui-même. Le rêver, l'appeler, le poursuivre, c'est sa nécessité; mais l'atteindre ou le manquer, en un mot monter ou descendre, c'est sa liberté."

Et per talem violentiam extrinsecam fere omnes partes culturae possunt interire, etiam scientifica et artistica.

Unde iam a priori sequitur, culturam aliquam partialem (i. e. alicuius societatis particularis, v. g. populi) esse decrementi capacem tum e rationibus intrinsecis depravationis moralis, tum e ratione extrinseca violentiae alius populi.

Unde ulterius inferimus, etiam culturam totalem generis humani esse decrementi capacem; nam ea e culturis partialibus singulorum populorum componitur.

4. *Falsitas optimismi absoluti a posteriori* quoque per historiam confirmatur. Nemo enim negabit, culturas antiquae Aegypti et Asiae anterioris in illis ipsis regionibus interiisse, honestatem antiquam Romanorum aevo Caesarum periisse, migrationem gentium maximum detrimentum culturae pro aliquo saltem tempore attulisse, victorias Mohammedanismi culturae humanae summe exitiales fuisse.

5. *De hodierna cultura Europae* in specie haec quaestio agitari solet.

Indestructibilitatem eius asserunt Gibbon[1], Du Bois-Reymond[2], Stein[3].

Priores duo hac in specie innituntur ratione, quod desit potentia physica ad eam destruendam. Cui rationi plene assentiri non possumus; esto enim detur, populos huic culturae extraneos, v. g. Sinenses, nunc impares esse ei destruendae, tamen negari non potest, intrinseca destructionis elementa apud nos omnino adesse.

Stein optimismum suum superaedificat magnae culturae subiectivae nostri temporis, seu possessioni culturae intellectualis per incomparabiliter plura individua, quam qualicumque praeterito tempore. Unde concludit, culturam quam nunc milliones actu possident, non posse ita destrui, ac culturam intellectualem antiquorum, quae in aliquot centenorum hominum ingenio tantum actu residebat.

Quae ratio utique multum probat, sed non omnia: valet enim tantum pro aliqua culturae parte, non autem pro cultura universim sumpta.

---

[1] W. Schneider, l. c. p. 257.
[2] l. c. p. 40.
[3] l. c. p. 25 s.

Respondere igitur debemus distinguendo diversa culturae elementa.

a) cultura religiosa in Europa posset interire. Habet quidem Catholica religio divinam promissionem aeternae durationis, sed non pro singulis terris.

b) cultura moralis et socialis item posset locum cedere maiori adhuc depravationi et anarchiae.

c) cultura oeconomica per decadentiam moralem et revolutiones sociales item posset maxima detrimenta capere.

d) opera artis et adiumenta scientiae etiam possent interire saltem magna e parte in universali aliqua conflagratione.

Nec ad talem destructionem tot elementorum culturae requireretur violentia extrinseca populorum Asiae; ipsa turbulenta elementa apud nos armis terribilibus instructa inveniuntur per inventiones technologicas materiarum explosivarum.

Moraliter tamen impossibile est, culturam nostram totaliter et pro semper interire.

Catholica religio habet divinam promissionem portas inferi non esse contra eam praevalituras. Perdurabit igitur certe alicubi et amissas provincias iterum recuperabit.

Perdurabit item scientia multa, praecipue quae immediatam praestat utilitatem pro vita terrena. Moraliter enim impossibile est, in qualicumque devastatione hostili vel conflagratione anarchistica omnes omnino interire, qui aliquid de viis ferreis, de machinis vaporaceis et electricis audierunt.

6. *De successione,* qua periodi progressus et regressus se excipiunt, diversae theoriae sunt excogitatae statuentes, illas successiones semper fieri secundum aliquas leges et normas.

Ita Leibniz statuit, genus humanum progredi sursum in linea spirali, quae „inclinata resurgit;“[1] i. e. singulis phasibus progressus maioris succedere phases regressus minoris; ita ut genus humanum inter vicissitudines ascensus et descensus generatim tamen semper ascendat.

[1] Cf. Stein, l. c. 207—211.

Rhythmum socialem propugnat Herb. Spencer,[1] sub quo intelligit regularem omnino decursum arseos et theseos, actionis et reactionis cum tendentia generali in altius et melius.

Rhythmum hunc esse undulationem quandam inter idealismum et materialismum asserit Sigism. Bodnár[2], qui et mathematicam durationem „undarum“ determinare conatur.

7. *Critica harum theoriarum.* Legem quandam actionis et reactionis generatim quidem statuere licet, uti iam statuit J. Vico, qui primus philosophiam quam appellamus historiae systematico ordine proposuit. Asserebat enim historiam habere suos cursus et recursus (corsi e ricorsi) quibus fiat, ut una res per longius tempus exercita exaggeretur, taedium pariat et oppositi desiderium excitet, quod item veterascat et animos in oppositam partem olim derelictam convertat.[3]

Eventus tamen, qui culturam efficiunt, multo magis sunt liberi et contingentes, quam ut eiusmodi theoriae minutiorem applicationem ferre vel valorem universalem sine exceptione habere possint.

6. *Conclusio practica* huius capitis debet esse duplex: animus collaborandi in cultura firmanda et confidentia in victoriam.

Animus collaborandi crescere debet, dum videmus labore opus esse non tantum ad augendam, sed vel etiam ad conservandam culturam Christianam.

Confidentia in victoriam per agnitam defectibilitatem culturae minui non debet: manent enim in suo vigore rationes ad iustificandum optimismum moderatum in capite VIII. expositae.

Cap. X.

De felicitate et cultura.

Summarium: 1. Ingressio. — 2. Optimismus absolutus exponitur. — 3. Idem refutatur. — 4. Pessimismus exponitur. — 5. Idem refutatur. — 6. Optimismus moderatus. — 7. Optimismus relativus et conditionatus. — 8. Optimismus partialis.

1. *Ingressio.* Capite II. num. 3. egimus de eudaemonismo culturali, qui falso statuit ultimum finem culturae

[1] Cf. ibid. p. 190.

[2] Mikrokosmos. Berlin 1898. — Id.: A népfajok sorsa ès más kèrdések. Budapest 1900.

[3] Benigni, l. c. p. 61.

humanae esse terrenam felicitatem. Attigimus ibi et quaestionem, utrum culturae progressus semper et eo ipso felicitatem hominum promoveat. De hac quaestione supersunt quaedam dicenda, nimirum inter extrema systemata optimismi et pessimismi vera sententia media optimismi relativi et conditionati est enucleanda, reiecto statim in limine Scepticismo totam hanc quaestionem dubiam relinquente.[1]

2. *Optimismus culturalis eudaemonisticus absolutus* asserit, per culturae progressum eo ipso crescere hominum felicitatem non tantum obiectivam (i. e. obiecta, quibus felicitas procuratur) sed etiam subiectivam (i. e. sensum felicitatis actualis in animis hominum).

Hunc optimismum exaggeratum pauciores expressis verbis praedicant, permulti tamen in ceteris suis opinionibus tacite supponunt.

Ad hos pertinent eudaemonistae morales et culturales, de quibus capite II. egimus. Si enim felicitas est suprema moralitatis et culturae mensura et ultimus earum finis, eadem necessario debet per haec promoveri semper et ipso facto.

Item ad hos pertinent illi culturae enthusiastae, qui eam semper in ore ferunt et eius — et quidem falso intellectae — nomine exsistentem ordinem religiosum et socialem subvertere nituntur.

3. *Optimismus absolutus refutatur.* Optimismus tamen absolutus omni experientiae et etiam psychologicae doctrinae de felicitate humana repugnat.

Experientia quidem dicit uno eodemque bono in altero magnum causari gaudium, in altero plane nullum — imo fors tristitiam.

Et psychologica consideratio humanae felicitatis docet, in ea producenda tantum esse momentum subiectivae appretiationis, imo et momentaneae dispositionis, ut absurdum sit dicere mensuram bonorum culturalium possessorum esse etiam mensuram actualis felicitatis illius subiecti.

4. *Pessimismus* e contra asserit, per culturam dolores tantum humani generis augeri.

Pessimismi culturalis auctor habetur Ioannes Iacobus Rousseau.

Anno 1749. Academia Divionensis praemio publice

[1] Ita Paulsen, cf. Cathrein, l. c. I, 173.

proposito eruditos invitavit ad solvendam quaestionem, utrum progressus scientiarum et artium contribuerit ad mores corrumpendos an vero ad eos epurandos?

I. I. Rousseau in opere „Discours sur les sciences et les arts" respondit progressum mores potius corrupisse quam epurasse. Academia vero praemium Rousseau adiudicavit, non ipsum responsum sed potius pulchritudinem styli remuneratura.

Anno 1753. eadem Academia Divionensis quaestionem solvendam proposuit: „Quae est origo inaequalitatis inter homines? Estne lege naturali auctorizata?"

Concurrebat Rousseau opere: „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes". Opus hoc non quidem obtinuit praemium ab Academia oblatum, maximum tamen plausum tulit aliorum, summumque nactum est influxum in opinionem publicam.

Discursus iste aeque pessimisticus duas continet partes, quarum prior exhibet descriptionem status „originalis" generis humani secundum phantasiam auctoris, posterior vero enarrat originem societatis civilis.

Theorias suas Rousseau tandem opere „Contrat social" (1762) complevit.

5. *Falsitas pessimismi* evidens est; laborat enim iste triplici errore essentiali: historico, metaphysico, psychologico.

Historice falsa est imago illa, quam Rousseau de homine primaevo nobis depingit. Nusquam enim tales homines, bruta felicia, exsistunt, nec ullo modo suaderi potest, eos vel unquam in mundo fuisse.

Metaphysice falsa est theoria de felicitate brutali et incivili. Sistit enim hominem a natura sua impulsum ad mala, ad miseriam; homo enim interna quadam necessitate ad aliquam culturam fertur (cap. VII. n. 3), si vero haec nil nisi miseriam causaret, ipse auctor humanae naturae hominem ad id direxisset, ut quo plus faceret ratione sua impellente, eo miserior fieret. Quod omnino repugnat teleologiae illi transcendenti, quam tenere debet quivis recte sentiens de Omnipotenti Numine, mundi auctore et gubernatore.

Psychologice etiam falsa est eadem theoria. Homo enim ratione agitur, ratio proponit beatitudinis obiecta voluntati, quae ea eligit et appetere incipit. Iam psychologice absurdum est humanam rationem adeo esse hebetem

et stupidam, ut talibus beatitudinis obiectis voluntatem decipiat, quorum assecutione non felicitas sed miseria oriatur.

Praeter teleologiam transcendentem, qua ipse Deus ope rationis nostrae ad bona nos dirigit, adest etiam immanens quaedam actuum nostrorum teleologia, quam ipsa nostra ratio cognoscit et in qua cognoscenda errare potest per exceptionem et hinc inde, sed non per regulam et semper.

6. *Optimismus moderatus.* E dictis patet pessimismum esse falsum, optimismum autem, si absolutus est, esse exaggeratum. Tenendus tamen est aliquis optimismus, quem dicimus esse debere moderatum, relativum, conditionatum, partialem.

Dicimus I° optimismum aliquem, quamvis *moderatum,* esse admittendum. Cuius asserti veritas patet iam e refutatione, quam proposuimus, pessimismi. Etenim cultura per se tendit ad felicitatem et adfert etiam obiecta eius materialia; producit possibilitatem felicitatis, imo ipsam felicitatem, quam dicere possumus obiectivam; producit plane frequenter etiam subiectivam felicitatem, seu animum beatum et sensum actualem felicitatis.

7. *Optimismus relativus et conditionatus.* Dicimus tamen II° hunc optimismum esse relativum.

Mensura enim propria subiectivae felicitatis non est obiectiva multitudo et magnitudo bonorum possessorum, sed potius proportio favorabilis inter bona desiderata et bona habita.

Unde sequitur unum idemque obiectum posse alium magno alium parvo alium nullo gaudio afficere; et hinc optimismus eudaemonisticus recte dicitur relativus.

Hinc III° merito dicimus optimismum verum esse conditionatum, posseque hunc eius conditionatum characterem enuntiari his tribus propositionibus:

a) Si cum bonis culturae auctis simul in eadem progressione crescunt etiam desideria: per progressum culturae felicitas subiectiva nec augetur, nec minuitur.

b) Si cum bonis culturae crescentibus simul, sed maiore cum intensione, crescunt etiam humana desideria: cum progressu culturae plane decrescit humana felicitas.

c) Si desideria humana minus crescunt, quam augentur bona culturae: felicitas subiectiva per culturam promovetur.

8. *Optimismus partialis.* Dicimus IV° optimismum verum esse eatenus partialem, quod dicat ad subiectivam hominum beatitudinem alia culturae bona aliis magis conferre. Quo sub respectu id potest generalis principii instar statui, bona quae magis necessaria sunt, causare felicitatem certius et durabilius, bona autem quae supererogatoria culturae diximus, causare felicitatem non quidem tam certe apud omnes, nec etiam tam stabiliter, sed tamen eo intensius apud eos, qui ad ea inclinantur.



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Ignaz Pokorny,* k. k. Regierungsrat, Schulrat und Gymnasialdirektor i. R.: **Beiträge zur Logik der Urteile und Schlüsse.** Leipzig u. Wien, Deuticke 1901. 170 S. 8°.

Die Schrift bespricht sehr umsichtig, mit eingehender und genauer Berücksichtigung der einschlägigen Literatur die bei den Neueren in der logischen Urteils- und Schlußlehre bestehenden Meinungsverschiedenheiten. Auf Grund seiner Ausführungen über die Glieder der Urteile fußend, will der Verfasser für die Umkehrung (Konversion) und Umwendung (Kontraposition) der Urteile „an Stelle der herrschenden Lehre, welche dafür bei jeder Art der Urteile, den allgemein und besonders bejahenden, den allgemein und besonders verneinenden eigene Regeln festsetzt, einheitliche, durchgreifende und auf das Wesen der Urteile gegründete Gesetze aufstellen, welche verbürgen, daß das durch die Umkehrung gewonnene Urteil mit dem gegebenen stets mitgültig ist." Ebenso will er für die Schlüsse „den drei Figuren entsprechend — drei kurze, sowohl auf die kategorischen wie auf die hypothetischen Schlüsse anwendbare Regeln aufstellen, deren jede die Beschaffenheit der Vordersätze und des Schlußsatzes genau bestimmt, alle allgemeinen Schlußregeln und Merkwörter entbehrlich macht nud durch Beseitigung aller unbegründeten Beschränkungen das Gebiet der giltigen Schlußweisen beträchtlich erweitert."

Da Ref. zu dieser Grundlage, auf der sich die Logik in vereinfachter Form erheben soll, seine Zustimmung nicht einfachhin geben kann, mögen diesbezüglich einige kritische Bemerkungen hier Platz finden:

Mit Recht vertritt der Verfasser (gegen die Existentialtheorie) die Zweigliedrigkeit des Urteils. Allein trotzdem muß doch zugegeben werden, daß in jedem Urteil ein Sein bejaht oder verneint wird. — Die Urteile (die einfachen, kategorischen) sind nicht „Verbindungen zwischen Setzungen und Leugnungen", sondern Verbindungen, welche Setzungen und Leugnungen sind. Subjekt und Prädikat, jedes für sich genommen, setzen weder, noch leugnen sie etwas, sondern sind nur einfache Vorstellungen, und dies gilt auch dann noch, wenn eines dieser Satzglieder ein unbegrenztes oder unbestimmtes Wort wäre, wie „Nicht-Mensch". Verfasser nennt solche Satzglieder „verneinende" und geht soweit, „alle verneinenden Urteile als solche

anzusehen, bei denen das Hinterglied eine Leugnung ist". — „Die Gültigkeit des Vordergliedes", heißt es S. 12, „gehört nicht zum Wesen des Urteils, wenn auch zugegeben werden muß, daß unsere kausalen und viele von unseren kategorischen Sätzen eine derartige Mitbehauptung enthalten." Diese Urteile nennt der Verfasser reale, jene nicht-reale. Nicht-reale Urteile sind dem Verfasser sogar Sätze wie folgende: „Sich selbst beherrschen ist schwer." „Seine Fehler einsehen ist der erste Schritt zur Besserung." Hierzu bemerken wir: Diese Gültigkeit, dieses „gelten" des Vordergliedes bedeutet bezüglich der kategorischen Urteile ein Sein, welches je nach der Art des Satzes ein dreifaches sein kann: 1. Das Dasein, in dem Satz: Mein Bruder ist hier, oder spricht u. dgl. 2. Das reale metaphysische Sein, in dem Satz: Die gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig. 3. Das Sein des Gedankendinges, wenn ich sage: Die Chimäre ist ein Unding. Hieraus ergibt sich aber, daß jedes bejahende Urteil ein Sein des Subjektes, also dessen Gültigkeit behauptet. Auch die Chimäre ist, gilt als Gedankending. Solche Sätze wie die vorhin angeführten: Sich selbst beherrschen ist schwer u. dgl. sind doch offenbar ganz reale Urteile, ebensowie das Urteil: Die gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig. — Der Behauptung Brentanos, welcher die allgemeinen Urteile „geradezu als verneinende bezeichnete, weil in jedem allgemeinen Satze das Vorkommen seines Subjektes ohne sein Prädikat, also z. B. im Urteile: Alle S sind P, das Dasein eines ‚S Nicht-P' geleugnet werde", wäre einfachhin zu widersprechen gewesen. Es ist zwar eine Eigenschaft des allgemeinen Satzes (und überhaupt jedes Satzes), daß sein kontradiktorisches Gegenteil nicht zugleich wahr sein kann, allein darin besteht sein Wesen nicht. Es kommt auch hier gar nicht darauf an, durch welchen Gedankenprozeß man zu einer allgemeinen Bejahung gekommen, ob durch fortgesetzte Verneinung und Ausscheidung einzelner entgegengesetzter Fälle, oder unmittelbar; letzteres ist jedenfalls der Fall bei den einfachen nicht abgeleiteten allgemein notwendigen Behauptungen, wie z. B. das Ganze ist größer als der Teil.

Rom. P. Jos. Gredt O. S. B.

2. *Rudolf Eisler:* Das Bewußtsein der Außenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie. Leipzig, Dürr 1901. 106 S. 8°.

Der Verfasser bezeichnet den von ihm eingenommenen Standpunkt als „kritischen Realismus":

Während der Inhalt der Empfindung sich uns als bloßer Bewußtseinsinhalt darstellt, stellt der Wahrnehmungsinhalt sich uns gegenständlich dar. Der Bewußtseinsinhalt erscheint in der Wahrnehmung als gegenständlich durch die Merkmale der Gegenständlichkeit: „Die Konstanz des Wahrgenommenen, nebst dessen Abgelöstsein vom Empfinden lassen es unmittelbar als ein nicht durch das Ich Gesetztes erscheinen." S. 38. Als „Ding" d. h. als „Bewußtseinstranszendentes" erscheint der Gegenstand dadurch, daß wir ihn als Gegen-Ich, als ein dem Ich analoges Wesen, als wirkende Substanz auffassen: Wir introjizieren ihm die „Dingheit" (Substantialität und Wirksamkeit), die wir aus uns selbst, aus unserem Ich gewinnen. —Wie die Gegenständlichkeit ihr Fundament im Wahrgenommenen selbst hat, in dessen Konstanz usw., so auch die Dingheit. Sie wird zwar aus dem Ich gewonnen, allein ihre Anwendung auf das gegenständlich Wahrgenommene (auf den Wahrnehmungsinhalt) ist in diesem selbst begründet. „Nicht nur, daß die Introjektion als etwas ganz Naturgemäßes,

Berechtigtes sich darstellt, zeigt sich, daß sie für den Aufbau einer befriedigenden Weltanschauung unentbehrlich ist, da wir ohne sie entweder auf das Begreifen der Welt verzichten müssen oder einem Solipsismus zusteuern, der nicht einmal theoretisch, geschweige denn praktisch, konsequent aufrecht erhalten werden kann." S. 48. „Es zeigt schon das der Anschauung sich Darstellende ein bestimmtes Verhalten, eine gewisse Ordnung des Zusammens und der Succession, die das Denken nötigt, die Kategorien (Substantialität und Kausalität), also ursprünglich die Dingheit, in der sie eingeschlossen sind, auf die Objekte der Wahrnehmung zu übertragen." S. 62. Hieraus soll auch gegen Kant die transzendente Geltung der Kategorien (der Substantialität und Kausalität) bewiesen werden.

Wie sehr wir auch mit dem Verfasser in der Mißbilligung des Idealismus einverstanden sind, so müssen wir uns doch entschieden ablehnend verhalten bezüglich der Art und Weise, wie er demselben zu entkommen sucht: Vorerst hat Dr. Eisler das Grundprinzip des Idealismus nicht überwunden, indem er subjektivisch den Empfindungsinhalt noch nicht als gegenständlich betrachtet wissen will, sondern erst den Wahrnehmungsinhalt. Allein gerade der Empfindungsinhalt ist rein gegenständlich, der Wahrnehmungsinhalt jedoch nicht, da in der Wahrnehmung nicht bloß ein Objekt, sondern auch die subjektive Erkenntnistätigkeit selbst erfaßt und vom Erkenntnisobjekt unterschieden wird. Dazu ist aber erfordert, daß man dieses Objekt in der einfachen Empfindung schon objektiv aufgefaßt habe. — Den Gegenstand objektiv erfassen und ihn unterscheiden vom Erkennen ist schon Sache der Sinneserkenntnis in der Wahrnehmung; ihn jedoch transzendent objektiv als selbständig seiendes und wirkendes Ding zu erfassen, kann nur Sache des Denkens sein, und zwar nur dadurch, daß dieses das Objekt der Sinneswahrnehmung denkend versteht. Die vom Verfasser angenommene Introjektion hilft zu gar nichts, da man schon den Gegenstand als Substanz usw. verstanden haben muß, um sie vorzunehmen. Der Verstand versteht die Wahrnehmungsobjekte selbst als „Dinge". Und so gelangen wir notwendig, wenn anders mit der transzendenten Objektivität der Außenwelt ernst gemacht werden soll, zu dem vom Verfasser S. 45 als „naiven" Realismus verworfenen Standpunkt.

Rom. P. Jos. Gredt O. S. B.

3. *Joseph Geyser:* Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn, Hanstein 1902. 240 S.

Es ist wohl keine übertriebene, sondern eine durch die Erfahrung hinreichend zu erhärtende Behauptung, daß in der Gegenwart auf dem Gebiete der psychologischen Forschung eine geradezu erschreckliche Zerfahrenheit der Begriffe und Prinzipien herrscht. Das Urteil eines der gefeiertsten und verdientesten Psychologen der Gegenwart, Th. Lipps: „Die Psychologie unserer Tage bedarf einer Reform von Grund aus"* scheint aus einer jeden neuen literarischen Erscheinung heraus seine Bestätigung finden zu sollen.—

Dem gegenüber kann es nicht lebhaft genug begrüßt werden, wenn wissenschaftliche Forscher, die zugleich den Mut haben, vorurteilsfrei die großen Probleme des psychischen Lebens zu behandeln, den Ertrag ihrer gedanklichen Arbeit der Öffentlichkeit übergeben. Herr Privatdozent Dr. Geyser-Bonn hat nun jüngst durch die Herausgabe seiner

*) Cf. Zeitschrift f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorgane. Bd. 28. (1902) p. 148.

„Grundlegung der empirischen Psychologie" gezeigt, daß er zu jenen Forschern gehört, die einzig und allein von dem Streben nach Wahrheitserkenntnis durchdrungen sind und denen nichts mehr verhaßt ist, als in fröhlicher Oberflächlichkeit Tatsachengebiete in das Joch vorgefaßter Meinungen und allerlei Willkürlichkeiten zu zwingen. Geysers Psychologie bedeutet eine wissenschaftliche Tat im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie birgt nicht nur eine reiche Fülle tiefer Gedankenentwicklungen in sich, sondern läßt auch in der Feinheit und Exaktheit der Form allüberall den berufenen Fachmann erkennen. Jedoch für Anfänger in der Psychologie scheint uns das Werk schlechterdings ungeeignet; denn sein Verständnis setzt voraus, daß der Leser auch mit den schwierigen psychologischen und philosophischen Begriffen und Grundsätzen vollständig vertraut ist und von dem Entwicklungsgang der neueren Psychologie seit Kant mehr als eine schülermäßige Kenntnis hat. Auch sind gerade die wichtigsten und interessantesten Probleme in gar zu abstrakter und knapper Form behandelt, so daß es für den Anfänger geradezu unmöglich ist, sich erfolgreich durch die Gedankenentwicklungen des gelehrten Verfassers hindurchzuarbeiten. Dies scheint uns eine Schattenseite an dem sonst so vortrefflichen Werke zu sein, das doch nach den Intentionen des Autors gerade dem Anfänger wichtige Dienste leisten sollte.

Wenn wir im folgenden auch einige sachliche Bedenken rückhaltlos zur Aussprache bringen, so möge unser verehrter Herr Kollega darin nicht eine Tendenz zu kleinlicher Nörgelei erblicken, sondern vielmehr unser aufrichtiges Interesse an seiner hervorragenden wissenschaftlichen Leistung, der wir — nochmals sei es hervorgehoben — die höchste Anerkennung zollen.

Gehen wir nun nach diesen einleitenden Bemerkungen zu der Darstellung und sachlichen Würdigung des Geyserschen Werkes selbst über!

Unser Autor erblickt seine Hauptaufgabe in dem positiven Nachweise der logischen Selbständigkeit der Psychologie als philosophischer Erfahrungswissenschaft. Er wird sich, um das vorgesteckte Ziel seiner wissenschaftlichen Untersuchungen nicht zu verfehlen, hauptsächlich mit den von naturalistisch-mechanistischen Vorurteilen nicht minder wie von den Dogmen eines idealistischen Apriorismus gefangen gehaltenen Psychologien der Gegenwart auseinandersetzen müssen. Daß ihm gerade die Kritik der Unzahl schiefer Auffassungen und gänzlich willkürlicher Hypothesen ganz ausgezeichnet gelungen, sei schon an dieser Stelle hervorgehoben.

Im I. Kapitel „Die Erfahrungswissenschaft im allgemeinen" erörtert er in richtiger Erkenntnis der außerordentlichen Wichtigkeit dieser Aufgabe den Begriff der natürlichen und der ursprünglichen Erfahrung. Letztere ist ihm das Notwendige und einfach Gegebene in der Erfahrung. Ihre Rekonstruktion ist notwendig, um die wissenschaftliche Sonderung der Psychologie von der Naturwissenschaft begründen zu können. Nach einer allgemeinsten Klassifikation des Erfahrungsinhaltes (Geyser unterscheidet ursprüngliche Objekt- und Affektempfindungen von ursprünglichen Vorstellungen und Begriffen) kommt er zu dem Resultate, daß das vorwissenschaftliche Ziel für die gedankliche Bearbeitung der Erfahrung die Verbindung des gesamten in der Erfahrung (Empfindung und Erinnerung) erlebten mannigfaltigen Seins und Geschehens zu einer Einheit durch die Erkenntnis innerer und äußerer Beziehungen des Erlebten ist. Den eigenartigen Auffassungen Münsterbergs, Cornelius', Rickerts, Natorps gegenüber weist Geyser nach, daß der Endzweck der eigentlich wissenschaftlichen Bearbeitung der Erfahrung nicht etwa eine nichts-

sagende „Zukunftsvorausberechnung“ (Münsterberg) oder die bereits von Avenarius in die Psychologie eingeschmuggelte „begriffliche Vereinfachung“, sondern eine der Natur unserer Erfahrungsmaterie und unserer Erfahrungserkenntnis entsprechende größtmöglichste Gewißheit ist (p. 27). An geschickt gewählten und exakt durchgeführten Beispielen, die er dem Gebiete der sinnlichen Empfindung entnommen (p. 31), ist Geyser der Nachweis vortrefflich gelungen, daß die erfahrungswissenschaftliche Begriffsbildung stets in innigster, schlechthin unauflöslicher Beziehung zu den anschaulichen Erfahrungsgebilden stehen muß, wenngleich die letzteren auch extensiv und intensiv unerschöpflich sind. Rickerts Umformungs- oder Vereinfachungshypothese muß notwendig zu einem vollständigen Agnostizismus hinsichtlich der Erfahrungswirklichkeit führen; sie ist zudem nichts als eine rein logisch-apriorische Konstruktion (20—34).

Im II. Kapitel: „Allgemeinste Tatsachen der Erfahrung. Das Subjekt.“ (p. 34—73) erbringt Geyser auf dem Wege rein empirischer, von allen apriorischen und dialektischen Kunststücken vergangener Zeiten schlechthin freien Erwägungen den Nachweis des einheitlichen Subjektscharakters des physischen Lebens. Unseres Wissens ist dieser überzeugende Nachweis in der neueren Zeit keinem der die vielgepriesene Aktualitätstheorie ablehnenden Psychologen so vortrefflich gelungen als unserem verehrten Herrn Kollegen. Sie scheinen uns, was Schärfe, Klarheit und Einheitlichkeit der Begriffsbildung anlangt, eine höchst wertvolle Ergänzung und Vertiefung der diesbezüglichen Erörterungen Gutberlets und Merciers zu sein. — Den von Hume, Avenarius, F. Mach, Husserl, Wundt und neuerdings von Münsterberg und Ebbinghaus in die Psychologie hereingetragenen Willkürlichkeiten, Begriffsverwirrungen und Widersprüchen gegenüber erbringt Geyser in streng sachlicher Erwägung der gegenteiligen Ansichten den Beweis, daß Erfahrung und Erlebnis ohne ein erfahrendes, erlebendes Ich schlechterdings undenkbar sind. Besonders glücklich tut er dar, daß gerade Ebbinghaus in seinem neuen großen Werke „Grundzüge der Psychologie“ (1. Bd., Leipzig 1902) trotz seiner energischen Bekämpfung der seelischen Substanztheorie in konsequenter Durchführung seiner Gedanken auf die unaustilgbare Urtatsache eines seelischen Subjekts stoßen muß. Wir pflichten hinsichtlich der sachlichen Kritik Ebbinghaus' Geyser vollständig bei. Auch die von ihm versuchte Regulierung des aristotelisch-thomistischen Substanzbegriffs — Geyser vertritt die Subjekts- oder Relationstheorie — ist durchaus am Platze. Wenn jedoch mit einem veralteten Substanzbegriff auch heutzutage gewiß nichts mehr anzufangen ist, so meinen wir doch, es sei nicht unbedingt notwendig, mit dem Substanzbegriff überhaupt und schlechthin aufzuräumen.

Nach einer Reihe ebenso interessanter als wirklich tiefgehender Auseinandersetzungen mit Psychologen, die dem psychischen Subjekte lediglich logische oder phänomenale Existenz zusprechen (Kant, J. G. Fichte, neuerdings Schuppe, Rehmke), vollzieht Geyser im

III. Kapitel die grundsätzliche Scheidung des seelischen Erfahrungsgebietes vom naturwissenschaftlichen. In möglichst konzentrierter Form heben wir die Kerngedanken dieses Kapitels heraus.

Ist Geyser, wie aus der vorausgehenden Darstellung seiner Untersuchungen erhellt, der Nachweis gelungen, daß die in Begriffen zu denkenden objektiven Erlebnisse in gesetzmäßiger, schlechthin unlöslicher Beziehung zu den Begriffen selbst stehen, daß also die Erfahrungswirklichkeit in untrüglicher Sicherheit erkannt wird, weiterhin, daß Erfahrung niemals möglich ist ohne ein erfahrendes Subjekt, so handelt es sich jetzt darum,

überzeugend nachzuweisen, daß innerhalb der Erfahrungswirklichkeit notwendig eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen den objektiven Erlebnissen des Subjektes und einer ihm unabhängig gegenüberstehenden Außenwelt vorzunehmen ist. Geyser glaubt nun in dem Willenserlebnis das Unterscheidungsprinzip der subjektiven und objektiven Welt entdeckt und damit das Recht für die Einteilung der Erfahrungswissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft gewonnen zu haben. An einer Reihe wiederum sehr geschickt gewählter Beispiele zeigt er, daß es innerhalb unserer Erfahrungswelt Objekte gibt, auf die wir vermöge unserer freien Selbstbestimmung einen unmittelbaren Einfluß auszuüben vermögen, daß es jedoch anderseits auch Erlebnisobjekte gibt, denen gegenüber das erlebende Subjekt, auch wenn es von seiner Willensenergie Gebrauch machen wollte, gänzlich ohnmächtig ist (77, 85). Auf dieses zweifellos richtige Ergebnis (nebenbei wollen wir darauf hinweisen, daß bereits der jüngere Fichte, wie wir kürzlich nachgewiesen haben, in ganz ähnlicher Weise die Willenserlebnisse für den Aufbau seiner psychologischen Erkenntnistheorie verwertet hat) errichtet Geyser seinen kritischen Realismus: Es gibt einen von unserer Wahrnehmung unabhängigen, also realen Leib und es gibt ebenso eine reale, von dem realen Leibe verschiedene und geschiedene Welt von Dingen. Unsere Wahrnehmungen besitzen also, was er hauptsächlich Avenarius gegenüber nachweist, mehr als bloße Bewußtseinswirklichkeit, vielmehr vergegenwärtigen sie in subjektivem Kleide einen objektiven Inhalt (94). Daraus ergibt sich dann aber mit innerer Notwendigkeit, daß das Erfahrungsmaterial der Naturwissenschaft dasjenige an unserem Wahrnehmungsinhalte ist, was Wirkung der realen Welt ist und vom Subjekte lediglich dies hat, daß es erfahren wird, ohne daß es möglich wäre, mit dem Willen unmittelbar auf dasselbe einzuwirken (102, 104).

Mit diesem Resultate hat Geyser eigentlich das Ziel seiner Untersuchungen erreicht: Psychologie und Naturwissenschaft sind als zwei koordinierte, logische selbständige Erfahrungswissenschaften nachgewiesen. Die Aufgabe der Psychologie ist es, dasjenige aufzuweisen und in seinem gesetzmäßigen Zusammenhange darzutun, was im Bereiche der Erfahrungswelt durch das Subjekt bedingt ist; Aufgabe der Naturwissenschaft hingegen ist es, die Gesetze desjenigen zu ergründen, was im Bereiche der Erfahrung durch das Subjekt nicht bedingt ist (105).

Zur Sicherstellung des Ergebnisses erörtert Geyser noch in einem IV. Kapitel „Die logische Stellung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ die Fragen nach der inneren Haltbarkeit der Aktualitätstheorie und des psychophys. Parallelismus. So sehr wir der Kritik zustimmen, die Geyser an diesen widerspruchsvollen, unfruchtbaren Hypothesen übt, so hätten wir gewünscht, daß er insbes. hinsichtlich der in der Gegenwart so lebhaft diskutierten Parallelismusfrage in mehr konkreter und schlichterer Darstellung die von den Vertretern des Parallelismus als Stützpunkt für ihr Axiom angeführten Argumente (Geschlossene Naturkausalität, Erhaltung der Energie, Gleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung) gewürdigt hätte. Gerade für den Anfänger wäre dies sehr wertvoll gewesen.

Im V. Kapitel seines Werkes „Aufgabe und Methode der Psychologie“ zeigt Geyser zunächst, wie eine Ordnung und Klassifikation der unterscheidbaren, qualitativen Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhaltes (der sinnlichen Empfindungen, Urteile, Strebungen, Gefühle usw.) schlechterdings unmöglich ist, wenn man in dem psychischen Subjekt lediglich einen „logischen Gedanken“ (149) erblickt. Die seelischen Erlebnisse von den einfachsten angefangen bis hinauf zu den kompliziertesten

können nur aus den Gesetzen des subjektiven Zusammenhangs heraus als Ich-Erlebnisse beschrieben werden. Die Kritik der widerspruchsvollen Anschauungen Ebbinghaus' von seiten Lipps' halten wir für durchaus angezeigt. — Auch darin stimmen wir mit Geyser durchaus überein, daß er innerhalb der empirischen Psychologie eine beschreibende (analytische) und eine erklärende (synthetische) Methode unterscheidet und daß die verschiedenen Arten des Bewußten, die auf dem Wege der Selbstbeobachtung, der Erinnerung an die früheren Erlebnisse, der Beobachtung der Aussagen und des Benehmens anderer Menschen durch keinerlei aprioristische Erwägungen sich feststellen lassen, sondern lediglich der unbefangenen Beobachtung und Vergleichung der Erfahrungstatsächlichkeit selbst zu entnehmen sind (164). Eine reinliche Scheidung zwischen der klassifikatorischen und erklärenden Arbeit der Psychologie kann auch unserer Anschauung nach kaum durchgeführt werden. Analyse und Synthese müssen sich gegenseitig ergänzen. Im. H. v. Fichte hat hierauf schon mit allem Nachdruck hingewiesen, was freilich nicht zur Folge hatte, daß die modernen Psychologen sich veranlaßt gesehen hätten, von der äußerst wertvollen Gedankenarbeit dieses Mannes Kenntnis zu nehmen. Dazu war er eben zu „theistisch" gesinnt! Der Anschauung Geysers jedoch, daß eine philosophische (metaphysische) Psychologie als Sonderdisziplin der Geisteswissenschaften erst auf Grundlage der empirischen Psychologie in dem Sinne, wie Geyser ihre Aufgabe und Methode bestimmt, möglich werde, glauben wir nicht beipflichten zu sollen. Vielmehr geben wir Külpe grundsätzlich recht, wenn er eine philosophische Psychologie als Sonderdisziplin der Geisteswissenschaften von der empirischen Psychologie streng unterscheidet. Erstere bedeutet die Erledigung einer Reihe psychologischer Prinzipienfragen und Grundbegriffe und ist ein Teilausschnitt aus dem Gebiete der speziellen Metaphysik. Sie ist keineswegs, wie Geyser glaubt, aprioristischer Natur, sondern baut sich, ähnlich wie die Naturphilosophie auf allgemeinsten Erwägungen über die physische Erfahrungswirklichkeit auf. Die empirische Psychologie als Detailuntersuchung der Tatsachen und Gesetze des Seelenlebens arbeitet mit ihren Begriffen und Grundsätzen ähnlich wie das positive Recht mit dem Begriffe des Rechts und des Rechtssubjektes. —

Mit ausgezeichneter Klarheit, die den berufenen Fachmann allüberall erkennen läßt, behandelt Geyser zum Schlusse seiner verdienstvollen Arbeit das Problem der Meßbarkeit des Psychischen. Der zerfahrenen Methodologie Laßwitz', sowie den anspruchsvollen Hoffnungen Grots gegenüber tritt Geyser nach einer eingehenden Erörterung der Begriffe „absolutes und relatives", „direktes und indirektes" Messen für die Möglichkeit und den wissenschaftlichen Wert der von Fechner begründeten, von Wundt u. a. ausgebildeten experimentellen Psychologie unter der Voraussetzung und Forderung ein, daß man jederzeit zwischen dem Messen als Vorgang und dem Messen als objektive, durch den Vorgang gewonnene Meßbestimmung unterscheidet, ferner daß man wohl im Auge behält, daß direkte psychische Meßbestimmungen auch durch indirektes Messen gewonnen werden können (216). Im ganzen stimmen wir mit den Ausführungen Geysers hinsichtlich des Wertes und der Grenzen der experimentell-psychologischen Forschung überein, insbesondere darin, daß er mit solcher Bestimmtheit und Schärfe auf die außerordentlichen Schwierigkeiten hinweist, welche sich für die experimentelle Methode aus der Tatsache der Subjektsempfindung ergeben (201—203). Es ist interessant, wahrzunehmen, wie in neuester Zeit sogar aus dem Lager der experimentellen Psychologen Stimmen laut werden, die mit allem Nachdruck und aller Aufrichtigkeit

auf diese eminenten Schwierigkeiten hinweisen, die gewiß auch viel größer sind als diejenigen, die sich aus den mit dem exakten Experiment notwendig sich einstellenden Schätzungsfehlern ergeben. Beatrice Edgell, eine sehr befähigte Schülerin Külpes, hat jüngst in ihrer interessanten Schrift: „Die Grenzen des Experiments als einer psychologischen Methode“ mit dankenswerter Gründlichkeit und seltener Klarheit alle hier einschlägigen Fragen erörtert.

Würzburg. Dr. Scherer.

4. *O. Flügel:* **Die Seelenfrage** mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Dritte vermehrte Auflage. Cöthen, Schulze 1902. 158 S.

Die Stärke der vorliegenden Schrift des verdienten Gelehrten O. Flügel liegt in dem positiven Nachweis der inneren Unhaltbarkeit der materialistischen Psychologie einerseits, des psychophysischen Parallelismus wie der Aktualitätstheorie anderseits. Wir stimmen mit Flügel durchaus überein, wenn er lehrt, die Frage: „Haben wir eine selbständige Seele“? könne nicht allein auf Grund der Erfahrung eine befriedigende Beantwortung finden, sondern nur auf dem Wege metaphysischer Reflexionen. Unserer Anschauung nach ist eine Psychologie als empirische Wissensdisziplin und auf Grund der Erledigung der großen prinzipiellen Probleme durchführbar, die ihrer ganzen Natur nach in den Rayon der speziellen Metaphysik fallen. Man scheint neuerdings in der modernen Psychologie sich zu dieser Überzeugung hindurchringen zu wollen, was nicht lebhaft genug begrüßt werden kann. Münsterberg z. B., unter den modernen Psychologen zweifellos einer der bedeutendsten, schickt seiner speziellen Psychologie einen allgemeinen Teil voraus, der auf nicht weniger als 561 Seiten die psychologischen Prinzipienfragen behandelt. Sie sind nicht etwa bloß erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Natur. Daß Münsterberg sich nicht zu gunsten der Substanztheorie entscheidet, beweist nichts gegen Recht und Notwendigkeit der prinzipiellen, metaphysischen Erörterungen als solcher.

Mit klarem Blick für die eigentlichen Aufgaben und Ziele einer wissenschaftlichen Psychologie geht Flügel an die Durchführung seiner Intentionen. Es sind zum großen Teile die bereits in früheren Abhandlungen von dem Verfasser aufgestellten und wissenschaftlich erhärteten Thesen, denen wir in der Neuauflage seiner „Seelenfrage“ begegnen. Allein im Hinblick auf die geschickt und sorgfältig verwerteten und vorurteilsfrei gewürdigten Resultate und Hypothesen der naturwissenschaftlichen wie psychologischen Forschung gewinnen wir an den einzelnen Ausführungen des in der gesamten neueren Literatur wohl bewanderten Autors neues und gesteigertes Interesse. So, wenn er uns in einer mustergültig klaren Untersuchung die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen „Gehirn und Geist“ aufzeigt und positiv nachweist, daß die Abhängigkeit der geistigen von den leiblichen Vorgängen eben noch keine Identität bedeutet; ferner wenn er unter genauester Würdigung der hervorragendsten Vertreter des psychophysischen Parallelismus (Wundt, Forel, Höffding, Ebbinghaus, Jodl, Mach, Boesch, Paulsen, Hering) das innerlich Widerspruchsvolle dieses Axioms unter Hinweis auf die erkenntnistheoretischen Ungeheuerlichkeiten und die apriorische Metaphysik, deren er sich schuldig macht, aufdeckt. Das Resultat, das sich aus seinen kritischen

Erörterungen ergibt, ist die seelische Substanztheorie. Wir stimmen mit Flügel durchaus überein, wenn er den Beweis für die Substantialität der menschlichen Seele aus den Tatsachen der Einheit des Bewußtseins, der Wechselwirkung unter den Empfindungen und Vorstellungen, der Allgemeinheit der Begriffe führt. Die Einwendungen Wundts, Ribots, R. Meyers gegen die Substantialität der Seele beruhen auch nach unserer Anschauung auf sehr bedenklichen Willkürlichkeiten und Begriffsverwirrungen. Die eigentümlichen Erscheinungen der Depersonalisation und Alienierung des Bewußtseins sind pathologische Zustände und können nicht gegen die Einheitlichkeit des normalen Subjektsbewußtseins ins Feld geführt werden. Es ist auch durchaus richtig, was Flügel behauptet, daß nämlich die Aktualitätstheoretiker und Parallelisten schließlich doch wieder zu der Annahme einer Substanz — sei es der Materie (wir erinnern hier nur an Jodl, der nach dem Vorgang Rehmkes glücklich bei der „organisierten Materie" als Substrat des Seelenlebens anlangt) sei es der geheimnisvollen Weltsubstanz (Wundt, Paulsen, Höffding, Forel) geführt werden. Strenge Konsequenz ist eben nicht die stärkste Seite der „Modernen". Treffend sagt Flügel, die modernen Psychologen stifteten hin und wieder viel zu viel Einheit! - So sehr wir uns der Übereinstimmung mit Flügel hinsichtlich der Einfachheit und Einheit des menschlichen Seelenlebens freuen, ebenso bestimmt müssen wir seinen Versuch als aussichtslos zurückweisen, die Phänomene des vegetativen Lebens aus dem chemischen und physikalischen Naturzusammenhang erklären zu wollen. Um nur eines hervorzuheben: Wie will Flügel die Autonomie oder Eigenwilligkeit der Zelle erklären? Unter den neueren Physiologen resp. Anatomen hat keiner den wunderbaren Tätigkeitscharakter der Zellbildung mit solcher Klarheit und Bestimmtheit beleuchtet als Rindfleisch. Aus seinen hochinteressanten Darlegungen geht zur Evidenz die völlige Unvergleichbarkeit der organischen Zellbildung mit den chemisch-physikalischen Prozessen hervor, wie sie in den Anorganen wirksam sind. Letztere sind, auch wenn sie in einer höchst potenzierten Kompliziertheit gedacht werden, doch niemals etwas anderes als die notwendigen Vermittler des organischen Lebens, aber nicht, wie Flügel glaubt, mit diesem selbst identisch. Diesem Irrtum begegnen wir schon bei Descartes und dem älteren Renisarus, zwei Psychologen, die sich sonst bemühen, die Selbständigkeit des seelischen Lebens zu wahren. Wir glauben, Flügel hat hier etwas zu wenig Einheit zugestanden. Ob nicht doch die aristotelisch-thomistische Einheitstheorie, die auch der Eigenart des vegetativen Lebens gerecht werden will, die richtigen Fingerzeige für ein volles Verständnis des menschlichen Seelenlebens gibt?

Würzburg. Dr. Scherer.

5. *Bruno Bauch:* **Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik.** Stuttgart, Frommann (Hauff) 1902. VII, 101 S.

Diese Arbeit kann als eine Apologie des kategorischen Imperativs angesehen werden. Das erste Kapitel behandelt „die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik". Die Notwendigkeit des ethischen Sollens ist eine unleugbare Tatsache, die nicht nur selbst unmittelbar gewiß ist, sondern auch Grundlage alles theoretischen Erkennens, denn auch alles theoretische Verhalten beruht in letzter Linie auf dem

Bewußtsein der Verantwortlichkeit, auf einem praktischen Sollen. Dieses „Sollen“ gilt allgemein für alle vernünftigen Wesen; unser Handeln muß daher, um ethisch zu sein, sich so gestalten, daß jeder in unserer Lage ebenso handeln würde, oder besser sollte ebenso handeln wollen. Es hat aber dieses „Sollen“ rein formalen Charakter, inhaltlich (material) ist es unbestimmt; die Inhalte, welche wir sittlich handelnd dem formalen Prinzip geben, sind wegen ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit keine absoluten, sie können nie allgemein werden. Ihrem allgemein gültigen Prinzipe zufolge ist die kritische Ethik überindividuell und scheint daher im Widerspruch zu stehen mit zwei Fragen, die im Vordergrunde des menschlichen Interesse stehen, mit dem Problem der Glückseligkeit und mit dem Problem der Persönlichkeit. Das zweite Kapitel erörtert „das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit“. Das allen Menschen innewohnende Streben nach Glückseligkeit ist ungeeignet, als sittliches Prinzip zu dienen, aber doch nicht unvereinbar mit dem allgemeingültigen Prinzip der kritischen Ethik. Auch nach Kant ist nicht jedes Streben nach Glück unsittlich, man kann „aus Pflicht“ seiner Neigung folgen, und so kann sie ein Mittel zur Tugend werden. Im dritten Kapitel wird „die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik“ untersucht. In der Persönlichkeit werden drei Momente unterschieden: Selbstbewußtsein, Individualität, Charakter; zunächst wird ihre Wertung auf außerethischem Gebiete dargetan. Auf dieser breiten Grundlage erhebt sich der Nachweis, daß die kritische Ethik keines der genannten Momente im Wesen der Persönlichkeit aufhebt, sondern sie vielmehr fördert. Das ethische Prinzip ist zwar überindividuell, fordert aber notwendig ein selbstbewußtes Wesen, an das es sich wenden muß. Und weil die Sittlichkeitsnorm der kritischen Ethik nur rein formal bestimmt ist, ermöglicht sie nicht bloß, die Individualität d. i. die der Persönlichkeit eigene inhaltliche (inbezug auf Eigenschaften, Anlagen, Neigungen) Verschiedenheit gegenüber anderen Persönlichkeiten zu entfalten, sondern kann selbst die Ausbildung der wertvollen Seiten des Individuums zur Pflicht machen. Deshalb ist auch die Entwicklung des dritten Momentes, des Charakters, der ja nur die konstante und scharfe Ausprägung der Individualität des selbstbewußten Wesens ist, in der kritischen Ethik nicht nur möglich, sondern wird durch dieselbe begünstigt, weil der Charakter „als eigenartig geprägte und starke Richtung der Persönlichkeit zur Beständigkeit des Wesens“ für ihr sittliches Handeln Gewähr bietet und so selbst seine sittliche Wertung involviert. — Damit scheint das rigoristische Prinzip der kritischen Ethik als einzige Norm wahrer Sittlichkeit gerechtfertigt.

Bei aller Anerkennung für die sprachliche Darstellung und das wissenschaftlich ernste Bemühen des Herrn Verfassers, ist dieser Versuch, die rigoristische Sittlichkeitsnorm der kritischen Ethik mit dem allgemeinen Streben nach Glückseligkeit und nach Entfaltung der „Persönlichkeit“ zu versöhnen, wohl ein fruchtloser zu nennen. Ganz abgesehen von den nicht bloß unbewiesenen, sondern auch unhaltbaren erkenntnistheoretischen und psychologischen Voraussetzungen der kritischen Ethik, ist ihre Sittlichkeitsnorm praktisch unbrauchbar und kann dem alle Menschen beherrschenden Streben nach Glück nicht gerecht werden. Einem dunkeln, unerklärlichen „Sollen“ soll der Mensch sich blindlings unterwerfen, ihm soll er seine edelsten Neigungen opfern, wenn nicht zufällig das Sittengesetz in derselben Richtung sich geltend macht, und nur wenn strenge „Pflicht“ es heischt, soll er sein Wohlsein suchen dürfen! Hier liegt die Wurzel des Pessimismus. Sittlichkeit und Glückseligkeit lassen sich nur vereinigen in einer Ethik, welche die theoretische Erkenntnis der sinnlich-geistigen Natur

des Menschen voraussetzt, und in den Anlagen und Neigungen derselben den Willen ihres Schöpfers anerkennt, den Widerstreit der Neigungen durch Unterordnung der niederen unter die höheren löst. In dieser Ethik nur ist auch die Entfaltung der „Persönlichkeit" mit deren Beschränkung in einzig befriedigender Weise möglich.

Sekkau (Steiermark). P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. *P. Fr. Dominico Facin a Bieno,* Tyrolensis SS. Theologiae Lector Generalis: **Dissertatio de studio Bonaventuriano,** in qua nonnullae sententiae S. Bonaventurae falso tributae ad trutinam revocantur eiusque vera doctrina vindicatur, habita die 14 Julii 1902 in conventu Fratrum Minorum ad S. Hieronymi Viennae in Austria. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1902. 72 S.

Die behandelten Lehren sind folgende fünf:

1. Daß die Engel einen ätherischen Leib haben. Einige Väter hatten so gesprochen. Bonaventura lehrt zwar, daß die Geister aus Materie und Form bestehen, leugnet jedoch, daß die Engel körperlich seien oder natürlicherweise und dauernd mit einem Körper verbunden seien.

2. Nach Suarez wird behauptet, Bonaventura habe zwar in Christus die scientia per accidens infusa angenommen, aber nicht die infusa per se. Dagegen werden ausreichende Texte angeführt, welche u. a. auch Einig anerkennt.

3. Nach Durandus, Gabriel Biel, Gerson, werden die ungetauft verstorbenen Kinder der Christen von Gott durch seine höchste Güte wegen der Bitten der Eltern gerettet. Manche wollten die Meinung auch bei B. finden. Derselbe spricht aber an einer Stelle bloß von einem Kinde, das während der Taufe stirbt; an der anderen von einem Kinde, welches mangels der Absicht des Taufenden ungültig getauft ist: in diesen Fällen werde der höchste Priester das Fehlende ergänzen.

4. Ferner soll B. zwischen der heiligmachenden Gnade und der Tugend der Liebe nur einen begrifflichen Unterschied setzen. Er erklärt allerdings diese Meinung für probabel, zieht aber die gegenteilige vor, wie aus mehreren Stellen hervorgeht.

5. In den Sakramenten ist nach B. nulla causalitas neque virtus aliqua nec effectiva nec dispositiva ad gratiam. Er fügt jedoch hinzu: Quae sit qualitas vel proprietas aliqua absoluta. In der Tat lehrt B. die moralische Wirksamkeit, sowie die ganze scotistische Schule. Der Verfasser bemerkt, daß er noch andere Lehren in dieser Reihe aufführen könnte, was aber in dem Rahmen einer Dissertation nicht möglich war.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

7. *Christian Pesch* S. J.: **Theologische Zeitfragen.** 3. Folge. Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre. Freiburg, Herder 1902.

Die babylonischen und ägyptischen Entdeckungen brachten zwar viele Bestätigungen der biblischen Berichte und neues Licht zu ihrem Verständnisse, aber auch manche Schwierigkeiten. Ferner hat die moderne Kritik

in rücksichtsloser Weise ihre Kraft an allen Teilen der Bibel versucht. Dadurch sind an den katholischen Exegeten eine solche Menge neuer Probleme und Aufgaben herangetreten, wie vielleicht niemals in einer früheren Zeit. Es ist aber nicht möglich, von heute auf morgen eine so weitverzweigte Wissenschaft wie die Exegese mit den zugehörigen Einleitungs- und Nebenfächern im guten Sinne des Wortes zu modernisieren. Daher das Gefühl des Unbefriedigtseins. Mit diesen Worten erklärt der Verfasser die heutige Lage. An der Hand eines so kundigen Führers ist es leicht, die seit etwa 1890 entstandene Bewegung zu verfolgen.

Eine freisinnige Schule (I) sucht die Inspiration oder wenigstens die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift einzuschränken. Gerade gegen diese Schule richtet sich die Enzyklika vom 18. Nov. 1893. (II). Es werden (III) die Zustimmungen und Widersetzlichkeiten erzählt. Die folgenden Abschnitte behandeln die theologischen Beweisgründe für die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift (IV) und die Autorität der heiligen Väter in der Erklärung biblischer Stellen profanwissenschaftlichen Inhaltes (V).

Im VI. Abschnitt wird dargelegt, wie viel das Dogma noch der Kritik zu beantworten überläßt: zuweilen die Frage nach dem Verfasser der Bücher, nach den Quellen, nach der Literaturgattung, ob Geschichte, Prophethie, Unterweisung. Die profanen Bücher, welche in geschichtlicher Erzählungsform auftreten, kann man in drei Klassen einteilen: erdichtete Erzählung, wirkliche Geschichtschreibung und Urgeschichte. Die zweite Art findet sich in der heiligen Schrift, auch die erste ist nicht ausgeschlossen. Man kann auf das Hohelied hinweisen. Dem Begriffe der Urgeschichte, welche nach Lagrange auch mythische Züge enthalten soll, steht der Verfasser mit Recht skeptisch gegenüber.

Das Richtige daran ist kaum etwas anderes als der allegorische Sinn, der ja ohne Zweifel auch bei manchen Sätzen des Pentateuch anzuwenden ist.

Hier scheinen dem Rezensenten, um eine Bemerkung einzuflechten, auch andere zu fehlen, welche die schwierigen Ausdrücke der Bibel im strengen Wortsinn nehmen und zugeben, daß der inspirierte Verfasser nicht bloß die irrige Auffassung seiner Zeit geteilt, sondern auch als die seine ausgedrückt habe. Man muß jedoch zwischen Wort und Satz, zwischen Idee und Urteil unterscheiden. Wer heute von den westindischen Inseln spricht, gebraucht einen durch Irrtum entstandenen Ausdruck, aber er begeht keinen Irrtum. Die heilige Schrift bezeichnet die Naturvorgänge mit ihren gebräuchlichen Namen, ohne damit das Wesen derselben bestimmen zu wollen. Wenn nun die Wissenschaft jene Erscheinungen so oder anders erklärt, so kommt sie dadurch weder in Widerspruch mit der hl. Schrift, noch wird sie dadurch ihren Sinn erklären.

Der siebente Abschnitt behandelt den Einfluß Gottes auf den Verstand des heiligen Schriftstellers. Hier befindet sich der Verfasser in einer Kontroverse mit Chauvin. Dieser „redet wiederholt von einem Ordnen, Gegenwärtigmachen und Klarstellen der Ideen und von einer neuen Erkenntnis ihrer Wahrheit. Aber die Ideen können doch vor der Inspiration schon geordnet, klar, dem Geiste gegenwärtig und als wahr erkannt sein." „Warum genügt nicht das einem Befehle gleichkommende iudicium supernaturale de scribendis?"

Die Frage scheint mir zu sein, wie der Befehl, das iudicium practicum de scribendo auf die einzelnen Kenntnisse einwirkt. Wenn alles geschrieben werden soll, so ist keine Schwierigkeit. Aber auch in der zitierten Stelle Apg. 21, 1 ff. ist das sicher nicht der Fall gewesen. Ein Auswählen und

Ordnen der Ideen ist hier doch notwendig. Vielleicht wollte Chauvin nicht mehr als dieses.

In der Frage: Bloße Sachinspiration oder auch Wortinspiration? hat der Verfasser wieder Chauvin und Lagrange zu Gegnern, welche die Wortinspiration fordern und sie als praemotio physica erklären. P. Pesch sagt mit Recht, daß sich, soweit die Inspiration berührt wird, der Streit nur um den Namen drehe. S. 96 steht hier ein unrichtiges Zitat. Es soll Rom. 9, 33 heißen. Die Frage (IX): Ist das Apostolat ein Kriterium der Inspiration? wird, wie ich glaube, mit überzeugenden Gründen verneint. Der lehrreiche Rückblick (X) beleuchtet den großen Unterschied zwischen den protestantischen und katholischen Untersuchungen. Die katholische Bibelwissenschaft hat keinen Grund zur Übereilung. Man braucht auch nicht jeden Fehlgriff tragisch zu nehmen. Wir fassen das Ergebnis unserer Besprechung in die wenigen Worte: Der hochw. Herr Verfasser hat sich durch diese ausgezeichnete Darstellung aufs neue unseren Dank verdient.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

8. ***Karl Ritter von Landmann***, kgl. bayer. Generalleutnant, Gouverneur der Festung Ingolstadt. **Die Vollendung der Revolution. Napoleon I.** Mit 119 Abbildungen. Mainz, Kirchheim 1903.

Die Herausgeber der bekannten Unternehmung „Weltgeschichte in Charakterbildern" haben die Schilderung Napoleons I. einem militärischen Fachmanne übertragen. Diesem Umstande verdanken wir die unleugbaren Vorzüge des Werkes. Demselben Umstande aber sind auch seine Mängel und schwachen Seiten zuzuschreiben.

Nur ein militärischer Schriftsteller konnte die strategische Bedeutung, die Bedingungen und die Voraussetzungen der Erfolge des großen Schlachtenmeisters mit solcher Anschaulichkeit und Klarheit darlegen. Anderseits aber vermissen wir in diesem „Napoleon" den Staatsmann, den eigentlichen Kaiser von Frankreich, der vor dem europäischen Eroberer fast vollständig in den Hintergrund tritt. Und doch war sein ganzes Streben dahingerichtet eine neue Welt zu schaffen und vor dem Richterstuhle der Geschichte als ein großer Gesellschaftsreformator zu erscheinen. „Il ne voulait pas, lui-même, passer pour n'être qu'un soldat: il entendait se présenter à la postérité comme un genie complet, ni civil ni militaire, à la fois homme d'État et homme de guerre, mais surtout homme d'État."[1]

Dem allgemeinen Urteile des Verfassers über seinen Helden stimmen wir im großen und ganzen zu. Dem modernen Geschichtsforscher und dem Betrachter von heute erscheint Napoleon nicht mehr als der unersättliche Eroberer, der nur für seinen Ehrgeiz arbeitet, sondern als Werkzeug der Vorsehung, welches die großen Errungenschaften der Revolution sicherstellen, dadurch die Entwicklung Europas ein gutes Stück vorwärtsschieben und so der Menschheit im allgemeinen von Nutzen sein sollte. Wir meinen aber auch, daß in einem Charakterbild die Leidenschaften des Mannes, welche so oft die Triebfedern seiner Taten waren, mehr

[1] „Napoléon antimilitariste" par M. Gustave Canton. Paris, Alcan 1902. Darüber A. Aulard in „La Revolution Francaise" 22e Année, 14 Juin 1903.

Berücksichtigung hätten finden sollen, als hier der Fall ist. Dadurch, daß der Vf. sich fast immer darüber hinwegsetzt, erhält die geschichtliche Darlegung oft eine parteiische Färbung, bei welcher den Gegnern des Helden nicht Gerechtigkeit zu teil wird. So spielt hier Papst Pius VII. eine kleinliche Rolle, wie überhaupt die Kirche in den Verhältnissen mit Napoleon schlecht genug wegkommt.

Dahinter und in manchen anderen Wendungen und Darstellungen, welche historisch kaum zu begründen sind, mag vielleicht der Geist des verewigten F. X. Kraus und sein bekannter Wahlspruch: „Religiöser, nicht politischer Katholizismus" stecken, welche unlängst die Münchener Hochschulnachrichten dem ganzen Unternehmen als guten Engel zur Seite gewünscht haben.

Der Bilderschmuck, besonders die in zu kleinem Maßstabe reproduzierten Darstellungen, lassen etwas zu wünschen übrig.

Trient. Alcide Degasperi.

9. *Dr. J. H. Leopold:* Ad Spinozae Opera Posthuma. Hagae Comitis. Apud Martinum Nijhof 1902. 8°. 92.

Seit ungefähr 40 Jahren zeigen manche Gelehrten Hollands reges Interesse für das Studium der Werke Spinozas. In ihrer Zahl ist der Verfasser vorliegender Schrift. Zweck der Abhandlung ist, ein vom Herausgeber der Werke Spinozas J. M. Land gefälltes ungünstiges Urteil über das Latein des holländischen Philosophen richtigzustellen. Nach Land trifft man nämlich auf jeder Seite „bedenkelijke verschijnselen" (bedenkliche Erscheinungen). Dr. Leopold kommt zum entgegengesetzten Resultat: pg. 28: haud temere affirmari potest nostrum (Spinozam) Latinam linguam adeo calluisse, ut quae significare vellet et recte et commode, interdum, si res ita ferret, etiam eleganter explicare polleret, comparatis etiam aequalium litteris apparet eum etsi vix supra turbam se extollat, tamen neque inter ultimos delituisse" etc. Ferner weist er auf den Einfluß hin, den der Komiker Terenz auf den Stil des Philosophen ausübte.

Im 2. Teil seiner Arbeit bemerkt Dr. Leopold, daß es von Vorteil wäre, bei der Ausgabe von Spinozas Werken nicht einseitig, wie es in der letzten Haager Ausgabe geschehen, die editio princeps inbetracht zu ziehen, sondern auch die „editio Belgica", die zu derselben Zeit erschien, zu berücksichtigen. An zahlreichen Beispielen wird gezeigt, welchen Einfluß dieses Vorgehen auf das Verständnis des Textes haben würde.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

10. *Kurt Warmuth:* Wissen und Glauben bei Pascal. Berlin, Reimer 1902. VIII, 56 S.

Bei dem lebhaften Interesse, welches unsere Zeit den großen Männer der Vergangenheit entgegenbringt, darf eine Untersuchung ihrer Stellung zu den Kardinalfragen, welche die Gegenwart bewegen, auf zahlreiche Freunde rechnen. Der Herr Verfasser hat sich, um diesem Interesse zu dienen, eingehend mit den Werken Pascals beschäftigt und läßt seiner Abhandlung: „Das religiös-ethische Ideal Pascals" (Leipzig, Georg Wigand 1901) eine neue Studie folgen, welche Pascals Gedanken über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, oder des Wissens zum Glauben behandelt.

Pascal hat, wie der Herr Verfasser ausführt, in seiner Auffassung dieses Problemes eine Wandlung durchgemacht. Während er im ersten Stadium seiner geistigen Entwicklung, wo er der Mathematik sein Hauptinteresse schenkte, Glauben und Wissen als zwei gleichberechtigte voneinander völlig verschiedene Größen betrachtete, findet er im zweiten Stadium, wo er, unbefriedigt von den abstrakten Wissenschaften, dem Studium des Menschen sich zuwendet, die Unzulänglichkeit der Wissenschaft, dieses Rätsel aller Rätsel zu lösen, und sieht die einzige Lösung im Glauben. Mit glühendem Herzen umfaßt er daher das Christentum und den Jansenismus. Ein vollständiges, sicheres Wissen hält er nun aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen für unmöglich. Im Glauben, im Dogma vom Sündenfalle und von der Gnade, welche in Christus dem Erlöser ihren lebendigen Ausdruck finden, glaubt er das Geheimnis der Menschennatur erklären und verstehen zu können. Dieser Glaube ist in erster Linie Herzenssache und ein Geschenk der göttlichen Gnade. Der Mensch kann mittelst der Vernunft sich auf den Glauben vorbereiten und durch Gewöhnung sich darin befestigen, aber Gott allein kann das Herz erleuchten, den Willen zum Glauben neigen.

Das Schriftchen ist mit großer Klarheit und Wärme geschrieben; es erweckt indes für seinen Helden eher Mitleid als Begeisterung. Pascal gehört zu jenen extremen Naturen, denen die goldene Mitte nicht genügt; mit reichen Gaben des Geistes und des Herzens ausgerüstet, weiß er nicht Maß zu halten, in der Philosophie verfällt er dem Skeptizismus, weil er in metaphysischen Fragen keine mathematische Gewißheit findet, in der Theologie wendet er sich dem Jansenismus mit seiner Überschätzung der Übernatur zu.

Sekkau (Steiermark). P. Laurentius Zeller O. S. B.

11. *Konstantin von Kügelgen:* Die Ethik Huldreich Zwinglis. Leipzig, Wöpke 1902. 109 S.

Obgleich wir über Leben und Lehre Ulrich Zwinglis, des Begründers der sog. reformierten Kirche, durch eine ganze Reihe vortrefflicher, teils größerer, teils kleinerer Werke und Schriften bereits hinreichend unterrichtet sein dürften (ich erinnere nur an die Arbeiten von Hottinger, Zeller, Sigwart, Tichler, Kerkhewormer, Christoffel, Sporri, Mörikofer, Volkmar, Finsler, Stähelin u. a. m.), so erachtete es Kügelgen doch für eine lohnende und wertvolle Aufgabe, sich neuerdings mit diesem merkwürdigen Manne zu beschäftigen, er glaubte, gerade die ethischen Anschauungen des Züricher Reformators seien es wert, einem tieferen Verständnis entgegengeführt zu werden. Und in der Tat hat Kügelgen hierin vollständig recht. Bietet seine Schrift auch nichts wesentlich Neues, so dient sie doch ganz vortrefflich dazu, die Eigenart der sittlichen Weltanschauung Zwinglis, die nach Kügelgens Überzeugung in seiner charakterstarken, von den höchsten Idealen des Lebens getragenen Persönlichkeit wurzelt (1—13), in ihren besonders hervorstechenden Merkmalen kennen zu lernen. — Kügelgen hebt im Anschluß an Bavink, Stähelin und Ziegler mit Recht den gewaltigen Unterschied hervor, der zwischen dem Glaubenshelden Luther und der in sich gefestigten Persönlichkeit Zwinglis besteht. Haben wir nun über die Persönlichkeit Zwinglis unsere eigenen Anschauungen, so ist es doch zweifellos richtig, was Kügelgen in der Einleitungsthese zu seiner Arbeit ausspricht: Nicht auf dem Wege der Begnadigung (d. h.

der lahmen, werklichen Glaubenszuversicht) wie der „Himmelsstürmer" Luther (4) gelangte Zwingli zur Tugend, sondern umgekehrt auf dem Wege der Tugend zur sittlichen Glaubensinnigkeit (13). Kügelgen glaubt in dieser merkwürdigen Differenz zwischen dem Wittenberger und dem Züricher Reformator den Schlüssel zum Verständnis der ethischen Lehre des letzteren gefunden zu haben. — Im einzelnen hebt dann Kügelgen die Stellung Zwinglis zur Lehre von der Erbsünde hervor, deren Wesen Luther gänzlich verkannt habe, sodann zur Dämonologie, Prädestinationslehre, Rechtfertigungslehre und zum Vorsehungsglauben hervor. In all seinen Ausführungen sucht er den scharfen Gegensatz zwischen dem lutherischen und dem zwinglischen Protestantismus nachzuweisen. Dies ist dem gewandten Theologen auch wohl gelungen; daß jedoch damit etwas für die innere Wahrheit der echtreformatorischen Glaubens- und Sittenlehre bewiesen sei, dürfte sowohl von der katholischen wie von der protestantisch-lutherischen Dogmatik lebhaft bestritten werden.

Im zweiten Teile seiner Schrift schildert uns Kügelgen die Sittlichkeit Zwinglis in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln (Fides caritate formata). Werktätiger Glaube sei das Losungswort Zwinglis. Diese sittliche Glaubensbetätigung müsse sich offenbaren im Gebet, Beruf, in der Askese (mit Recht habe Zwingli die Ordensgelübde verworfen p. 59, insbesondere das der Keuschheit 60), im häuslichen Verhalten (Zwingli sei von einer „eminent sittlichen Auffassung der Ehe" durchdrungen gewesen, wenngleich man bei ihm die „minneartige Liebe" Luthers vermisse (68, 69), was wir nicht bestreiten wollen); in dem gesellschaftlichen Leben (über die Frau habe Zwingli nicht würdevoll genug gedacht, was schon Spörri zur Evidenz nachgewiesen 78); im staatlichen Verhalten (das Sittengesetz stehe nach Zwinglis Lehre über dem Rechtsgesetz 83; infolge seiner alttestamentlichen Auffassung des Staates als theokratischen Gemeinwesens habe Zwingli den Tyrannenmord unter Umständen als sittlich erlaubt bezeichnen können); endlich im kirchlichen Verhalten (der spiritualisierende Puritanismus Zwinglis sei zu bedauern 99); hinsichtlich der Sonntagsheiligung habe Zwingli eine sehr milde und weitherzige Auffassung gehabt 102).

Soviel über den Inhalt der interessanten, in tadelloser Form sich präsentierenden Monographie Kügelgens; wie immer man den inneren Wert der sittlichen Lebensauffassung des Reformators der Limmatstadt beurteilen möge, man wird nicht übersehen können, daß in Zwinglis Sittenlehre ungleich mehr Kraft und Ernst steckt als in der Ethik des heilsgewissen, glaubensstarken, aber energiearmen lutherischen Protestantismus. Dies der Gegenwart nachdrücklichst zum Bewußtsein zu bringen, dürfte allerdings sehr am Platze sein. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet ist der Kügelgenschen Schrift ein wesentliches Verdienst um die Klärung sittlicher Begriffe und Grundsätze nicht abzusprechen.—

Würzburg. Dr. Scherer.

12. *Gustav Ratzenhofer:* **Positive Ethik.** Die Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden. Leipzig, Brockhaus 1901. 334 S.

Wie so manche Psychologie, Moral- und Rechtsphilosophie der Gegenwart, so setzt auch das vorliegende Werk des in der modernen

sozialphilosophischen Literatur rühmlichst bekannten Gelehrten Gustav Ratzenhofer seinen Stolz darein, eine Ethik auf streng empirischer Grundlage zu errichten. Ratzenhofer will, wofür er in seinen unmittelbar vorausgehenden, sehr beachtenswerten Werken „Wesen und Zwecke der Politik", „Die soziologische Erkenntnis", „Der positive Monismus" den Beweis erbracht, Positivist von der Sohle bis zum Scheitel sein. Nichts erscheint ihm aussichtsloser und verhängnisvoller als der Versuch, eine Ethik als Wissenschaft des Sittlich-Seinsollenden auf apriorisch-dialektische Erwägungen über das Wesen und die Ziele des Sittlichen gründen zu wollen. Der ganze Entwicklungsgang der bisherigen Ethik einschließlich der religiösen Sittenlehre, insbesondere des falschen Transzendentalvorstellungen huldigenden und die empirische Wirklichkeit unterschätzenden Christentums ist aber ein Opfer solcher verhängnisvoller Spekulationen und Konstruktionen geworden. Eine rühmliche Ausnahme bilden in etwa die Ethik Spinozas (p. 8) sowie die britische Moralphilosophie, besonders seit Darwin (p. 11). Durch die Evolutionstheorie des großen englischen Forschers und Denkers hat die gesamte Ethik eine „entscheidende Belebung" erfahren. Unter den Ethikern der Gegenwart zeigt sich dies nirgend so deutlich wie bei Wundt, wenngleich dieser hervorragende Denker auch nicht den Mut hatte, den entscheidenden Schritt zu machen: nämlich ausschließlich aus den Erfahrungstatsachen das ethische Prinzip abzuleiten. Nach Ratzenhofer steht auch Wundt noch zu sehr im Lager dialektischer Spekulationen, um sich zur soziologischen Erkenntnis erheben zu können, obgleich sein ganzes Denken von derselben, trotz alles Sträubens gegen sie, erfüllt ist. Die wissenschaftliche Neubegründung der Ethik, die infolge einer gänzlich verfehlten aprioristischen (deduktiven) Methode bisher einen nennenswerten Einfluß auf die innere Ausgestaltung des sittlichen Lebens nicht auszuüben vermochte (p. 14—22), wird wesentlich davon abhängen, ob sie die Prinzipien des Sittlich-Seinsollenden aus den Tatsachen der natürlichen Entwicklung, d. h. aus der Natur des Menschen und der Sozialgebilde, fußend auf den Naturgesetzen, abzuleiten versteht. Ratzenhofer ist entschlossen, sich dieser ernsten wissenschaftlichen Aufgabe zu unterziehen und ev. eine positive Ethik zu schaffen.

Sehen wir nun zu, wie er seine Intentionen durchzuführen sucht!

Nachdem uns Ratzenhofer mit wünschenswertester Bestimmtheit seine Überzeugung ausgesprochen, daß weder Sprache, noch Sitten und Gebräuche, weder Religionen noch rechtlich-politische Ereignisse, sondern einzig und allein die natürlichen Bedürfnisse und Antriebe des Menschen als zuverlässige Quelle sittlicher Erkenntnis in Anspruch genommen werden können (p 29), stellt er mit Klarheit und Geschick den Grundcharakter der Ethik als Normwissenschaft der menschlichen Gesellschaft in all den Entwicklungsstadien, innerhalb welcher die Menschen zur Unterscheidung sittlicher Handlungen und Begriffe gelangen (p. 30), fest. Mit großer Befriedigung nehmen wir von dieser Bestimmung der Ethik als normativer Wissenschaft Kenntnis. Unbedenklich unterschreiben wir den Satz, den Ratzenhofer hier aufstellt: „Gut und Böse sind absolut gegeben; was schwankend an ihnen ist, sind nicht diese ethischen Grundbegriffe, sondern die Entwicklungszustände der Menschen, auf welche sie angewendet werden" (p. 39). Cf. hierzu p. 118. Unser Interesse an den gedanklichen Entwicklungen Ratzenhofers erreicht aber seinen Höhepunkt, wenn wir nun darangehen können, die Frage zu stellen: Woraus schöpfen wir die Kenntnis des

normativen Charakters der Ethik? Was verbürgt uns die Konstanz und Absolutheit der ethischen Normen?

Wir sollten nun erwarten, daß Ratzenhofer, seinen ursprünglichen Intentionen getreu, uns den normativen Charakter des Sittlichen aus der erfahrungsmäßigen Naturbestimmtheit des Menschen und seinen sozialen Wechselbeziehungen (p. 65) nachweist; es gibt ja kein apriorisches Bewußtsein vom Sittlichen (p. 22. 116); die Religion sagt darüber auch nichts Zuverlässiges aus, und die eingepflanzten Sittlichkeitsmotive des alten Kant sind von dem wissenschaftlichen Positivismus schon längst ad acta gelegt (p. 31). Allein aus den Erfahrungstatsachen der natürlichen Entwicklung des Menschen, aus seinen natürlichen Bedürfnissen und Antrieben kann das Sittlich-Seinsollende bis zu seinen letzten Konsequenzen grundsätzlich ermittelt werden (p. 14. 28. 65). Anstatt jedoch mit Hilfe dieser streng exakten, von allen luftigen Spekulationen und Konstruktionen schlechthin freien Methode uns die erhofften Aufschlüsse über die Normen des Sittlich-Seinsollenden zu geben, führt uns Ratzenhofer ganz unvermutet in das geheimnisvolle Reich einer transzendentalen Urkraft ein. Die Urkraft als das „Unerklärliche“ ist die rastlose Ursache der Entwicklung der Menschen und ihrer Beziehungen. Sie ist das geheimnisvolle Agens alles körperlichen, intellektuellen und sittlichen Lebens (p. 33). In „schauervollem Staunen“ stehen wir ihr gegenüber. Die Wahrheit bleibt gegenüber den Fragen nach dem Wesen der Urkraft absolut stumm (p. 110). Das Sittlich-Seinsollende ist durch die Entwicklungskategorien der Urkraft gegeben (p. 34). Nicht wenig waren wir verblüfft, als wir diese Sätze unseres zum positiven Monismus sich rückhaltlos bekennenden Autors zu wiederholtenmalen durchgelesen und mit seinen ursprünglichen Thesen in Beziehung gebracht. Es ist schmerzlich, so jäh um seine schönsten Hoffnungen betrogen zu werden. Wir hatten geglaubt, nun endlich einmal aller Metaphysik und alles nebelhaft Transzendentalen entraten zu sein. Da stießen wir jählings auf die Wesenheit einer mystischen Urkraft, worauf im monistischen Positivismus alles begründet werden muß (p. 60). Die Urkraft ist nicht nur die philosophische, sondern auch die naturalistische Grundlage der Ethik (p. 60). Die historische wie die psychologische Betrachtungsweise läßt das ethische Empfinden des Menschen als eine Entwicklungserscheinung der in den großen Weltphänomenen, der Kontraktion und Repulsion, differenzierten Urkraft erkennen (p. 35. 60), und diese gleiche Urkraft kann — du ahnst es nicht — in ihren heilschaffenden Wirkungsweisen sogar gelegentlich empirisch erkannt werden (p. 196). Das sind verblüffende Überraschungen fürwahr! Sie zeigen aber aufs neue, daß es nicht so ganz leicht sein dürfte, positivistischen Anwandlungen in der Durchführung des Prinzips und nicht nur etwa im stolzen Worte der Verheißung gerecht zu werden. Die Metaphysik läßt sich nicht beiseite schieben, ohne alsbald an dem, der sie abschütteln wollte, empfindlich Rache zu nehmen!

Ohne zu ahnen, in welche Schwierigkeiten ihn die Aufstellung seines metaphysischen Prinzips der Urkraft verwickelt hat, sucht Ratzenhofer im Fortgang seiner ethischen Untersuchungen im strengsten Anschluß an die evolutionistische Ethik eine Begriffsbestimmung des Sittlichen zu geben. Es ist, wie er zunächst ausführt, ein reales Bedürfnis des Menschen wie Luft und Wasser und so in seinem eigensten Interesse gelegen. Näherhin muß es als das „Nützliche“ bezeichnet werden, jedoch nicht als das dem einzelnen Individuum „Frommende“ (p. 117), sondern als das artgemäß Nützliche. Solange und insoweit

der Mensch nur seine individuellen Interessen im Auge hat, steht er auf einer tiefen Kulturstufe (Naturvölker z. B. sind alles ethischen Empfindens bar) (p. 45. 51. 57. 122). Erst wenn der Mensch darangeht, das individuell Nützliche zum Gemeinnützigen zu entwickeln, ist ihm das ethische Prinzip zum Bewußtsein gekommen (p. 51). So ist das höchste Ziel des sittlichen Lebens die Entwicklung zur „Interessenübereinstimmung" (p. 113). Je in dem Maße als diese erreicht wird, erscheint die zum Individualismus und rein physiologischen Interesse strebende Repulsionsenergie durch die schlechthin siegreiche Kontraktionsenergie überwunden; die ursprüngliche Differenzierung der Urkraft wird so ihre endgültige Wesensharmonie finden.

Auf der Grundlage dieser streng positivistischen Erkenntnis, worin wir den richtigen, aber leider schon ziemlich lange bekannten Gedanken einer organischen Wechselbeziehung zwischen dem Wirken des Menschen als Einzelpersönlichkeit und gesellschaftliches Wesen wiederfinden, zeigt uns nun Ratzenhofer in einer langen Reihe geistvoller und origineller Erörterungen, die in ihren Einzelheiten vorteilhaft von den prinzipiellen Untersuchungen der drei ersten Kapitel abstechen, die ethische Kraft in der Natur und im Individuum. Das Sittlich-Seinsollende als das im eigensten Interesse des Menschen gelegene Nützliche kann nicht a priori erkannt werden (p. 118), sondern es wird dem Menschen durch den unerbittlich gesetzmäßigen Gang der Natur als eine Summe ernster und unaufhörlicher Mahnungen zum Bewußtsein gebracht. Herrscht (wie ausnahmslos bei den Naturvölkern) zunächst das Individualinteresse vor, so mahnt die Natur durch den Schaden, der hieraus entsteht, zur Überwindung dieses primitiven Standpunktes. Das Individualinteresse muß sich dem Geltungsinteresse beugen, harmonisch sich mit ihm ausgleichen. Je in dem Maße als dies geschieht, wird das Sittlich-Seinsollende realisiert. Es ist das Sittlich-Seinsollende jedoch nicht mit dem Absolut-Seinsollenden zu identifizieren; dieses als das schlechthin Naturgesetzliche (p. 118) kann überhaupt innerhalb des Weltendaseins niemals erreicht werden (p. 120); es bleibt als höchstes Ideal des Sittlichen in unnahbarer Ferne. Was an sittlichen Betätigungen bei den Menschen sich findet, ist das Ringen nach dem artgemäß Nützlichen; dieses ist das erreichbare Ziel für den Menschen, sein Sittlich-Seinsollendes. Die Entwicklungsstufen, die zu diesem Ziele führen, kennzeichnet Ratzenhofer als das Gebiet des relativ Seinsollenden (118—120). Es bedeutet diejenige sittliche Norm, welche bei dem gegebenen Entwicklungsgrade des Intellekts als gemeinnützig für die Art erkannt wird und sich in den Gewohnheiten und im Verstande festgesetzt hat.

Nach diesen interessanten Thesen, deren positive und ausreichende Begründung wir leider bei Ratzenhofer empfindlich vermissen (und zwar ähnlich wie bei der Entwicklung der Urkraftshypothese), geht er zu den Einzelproblemen des sittlichen Lebens über. Er schildert uns zunächst die imperative Wesenheit des Gewissens. Sie rührt keineswegs von einem sittlichen Gebot her, sondern wurzelt ohne Rücksicht auf dieses in dem angeborenen Interesse und der treibenden Urkraft (p. 123). Das Gewissen ist ein Produkt der Entwicklung des angeborenen Interesses und tritt in dem Augenblicke hervor, wo sich dem Geltungsinteresse Spuren des Sozialinteresses entwinden (p. 123).

Das Gewissen wirkt durch die einzelnen Lebensverhältnisse des Menschen und der Menschheit hindurch. Aus den Gewohnheiten und Erfahrungen entsteht die Gewissensmahnung, alle Lebensfunktionen in

Übereinstimmung mit dem physiologischen Zweck auszuüben (p. 138). So erscheint das Gewissen zunächst im persönlichen Dienst als heilsame Mahnung zur Hygiene, Mäßigkeit, Liebe zur Heimstätte, Selbsteinkehr, Reinlichkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit (p. 139—145). In all diesen Wirkungen offenbart sich das Gewissen als eine Mahnung der Urkraft, das Ich zu einem geeigneten Gliede der menschlichen Gemeinschaft zu entwickeln. Ebenso offenbart es sich in den Beziehungen der beiden Geschlechter (p. 146—188), in der Familie (p. 188—211), in der Schule (p. 212—223), in der Arbeit (p. 223—230), im wirtschaftlichen Leben (p. 231—237), in der Politik (p. 237—273), in Wissenschaft und Kunst (273—291).

So sehr wir hervorheben und anerkennen möchten, daß Ratzenhofer in diesen einzelnen, stets originellen und genialen Ausführungen oftmals einen überraschend klaren Blick für die Forderungen des sittlichen Gesetzes verrät (so, wo er von den Pflichten der Mutter als Gattin und Hausfrau, den Pflichten der Ordnungs- und Wahrheitsliebe, insbesondere der Keuschheit usw. handelt), so sehr bedauern wir nicht anerkennen zu können, daß diese richtigen Gedanken auf dem Boden seiner durch und durch naturalistischen Ethik gewachsen sind. Sie scheinen uns vielmehr eine geschickte Anleihe an die längst bekannten, heiligen und ernsten Forderungen der christlichen Ethik zu sein, von der Ratzenhofer leider so geringschätzig denkt. — Ernstlich legen wir Verwahrung ein gegen seine Auffassung des Cölibats, von dessen Idee und Ursprung er schlechterdings nichts versteht (p. 159. 160), sowie gegen die bedeutungsvolle Gewissensmahnung, daß die Beschränkung der Kindererzeugung unter Umständen das „Seinsollende“ ist (p. 186). Ratzenhofer stimmt hierin und noch nach manchen anderen Seiten ganz mit Schotts „Sittenlehre für das deutsche Volk“ zusammen. Letztere erlaubt unter Umständen sogar die „Onanie“ (p. 146). Das sind bedenkliche Verirrungen, die einer positiven Ethik nicht zu besonderem Ruhm gereichen dürften. — Mit seiner unbewiesenen Behauptung, daß die eigentliche Erziehungstätigkeit mit dem 17. Lebensjahre abgeschlossen ist, weil bis zu diesem Zeitpunkt das Wachstum des Gehirns (in dessen grauer Rindensubstanz das Gewissen „vorgebildet“ ist) nahezu seinen Höhepunkt hat (p. 197), dürfte Ratzenhofer ebenso vereinzelt dastehen, wie mit der weiteren Thesis, daß die Schule nicht als ein Mittel zur Erziehung (p. 213) betrachtet werden kann Wenn man sich freilich rückhaltlos zum Determinismus bekennt und lehrt, daß es auch Menschen gibt, „welche kein Gewissen haben“ (p. 126. 323), dann ist es nur konsequent, über die Bedeutung der Schule so hirnlos zu denken oder gelegentlich die Behauptung aufzustellen, alle Strafanstalten für Verbrecher müßten in Heilanstalten umgewandelt werden (p. 127).

Ich denke, im Vorausgehenden den Leser hinreichend mit den Grundzügen der positiven Ethik Ratzenhofers bekannt gemacht zu haben. Von den „Erscheinungsarten des Gewissens“ als einer Summe persönlicher und sozialer Tugenden sowie von „der Herrschaft des Sittlich-Seinsollenden“ zu sprechen, halte ich für unnötig, da das Richtige in diesen Ausführungen nicht neu und das Neue größtenteils den Stempel der Unrichtigkeit auf der Stirn trägt, so da, wo Ratzenhofer bei Hervorhebung der sittlichen Vorzüge des Sozialverbandes die Behauptung aufstellt, jenseitige Vergeltung könne ebensowenig als Belohnung oder Bestrafung angesehen werden, wie die Strafgesetze und Polizeiverordnungen (!) (p. 317). Bei derartigen Vorstellungen vom jenseitigen Leben fällt es freilich nicht schwer, dasselbe schlechthin in

Abrede zu stellen und die Belohnung der Sittlichkeit als eine soziale Pflicht in dieser Welt zu fordern (p. 113). Ob mit dieser frivolen Wegleugnung der persönlichen Unsterblichkeit dem sittlichen Leben und Ringen nicht sein wirksamstes Motiv, sein höchster Adel und reichster Trost geraubt wird, dies ist eine Frage. die der positive Monismus freilich verneinen. die jedoch im Leben vieler Tausenden, die seiner Ethik folgen werden, ihre furchtbare Bejahung finden wird.

Würzburg. Dr. Scherer.

13. Dr. med. ***Wilhelm Stern:*** **Die allgemeinen Prinzipien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis.** Berlin, Dümmler, 1901.

Die vorliegende Schrift ist eine in klarer und übersichtlicher Form sich darstellende Inhaltsangabe eines bereits im Jahre 1897 von demselben Verfasser herausgegebenen größeren Werkes: „Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“. Da uns dieses letztere Werk leider nicht zur Verfügung steht, müssen wir mit unserem Urteil über die von Stern entwickelten allgemeinen Prinzipien der Ethik sehr zurückhaltend sein.

Folgendes möge zur Orientierung über den Inhalt der kleinen programmatischen Schrift dienen: Sterns Standpunkt ist der kritische Positivismus. Seine Bestrebungen gehen dahin, in völliger Unabhängigkeit von allen dogmatisch-religiösen wie dogmatisch-metaphysischen (idealistischen oder materialistischen) Voraussetzungen (p. 1—6. 22) eine positivwissenschaftliche Ethik als Einzelwissenschaft zu begründen und auf dem Wege der induktiven Methode (p. 7) das wirkliche Grundprinzip der Ethik zu finden. — Dies hört sich alles ganz vortrefflich an; allein infolge mannigfacher bitterer Erfahrungen sind wir etwas mißtrauisch inbezug auf die stolzen Verheißungen der Positivisten geworden. Wir mußten zu unserem großen Schmerz so oft die Erfahrung machen, daß sie nicht das halten, was sie versprechen.

Wie ist es bei Stern? Er verspricht, uns auf induktivem Wege das tiefste Wesen des Sittlichen zu enthüllen, und kommt merkwürdigerweise sofort eingangs seiner Untersuchungen auf die Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit bei dem Urmenschen zu sprechen (p. 8 u. 9). Ich meine, dies sei doch eine merkwürdige Art induktiven Verfahrens, das Wirklichkeitsprinzip des sittlichen Lebens aus der nebelhaften Urzeit des Urmenschen erkennen und dann inhaltlich als den Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe bestimmen zu wollen. Von anderen schweren Bedenken abgesehen, die wir gegen diese Methode des Auffindens des Grundprinzips der Ethik haben, möchten wir an Stern nur die eine Frage richten: Wenn es sich wirklich so verhalten würde, daß im Laufe sehr vieler Jahrtausende das Sittliche als Selbsterhaltungstat des Menschen gegenüber schädlichen Eingriffen von seiten beseelter und unbeseelter Wesen entstanden wäre, müßte dann die induktive Ethik, welche es sich zum Ziel gesetzt hat, das Grundprinzip des sittlichen Lebens aufzufinden, nicht mit Zweckursachen rechnen? Stern behauptet aber, die Wissenschaft frage nur nach den wirkenden Ursachen der Dinge und Erscheinungen, nicht nach „Zweckursachen“! (p. 6.) Wie reimt sich das zusammen?

Sonderbar finde ich auch die prinzipielle Unterscheidung der Sittlichkeit von der Kultur. Kann es wirklich erfahrungsmäßig

erhärtet werden, daß die Kulturtätigkeit als Präventivmaßregel sich ausschließlich auf die Beherrschung der elementaren Urkräfte erstreckt, die Sittlichkeit hingegen in der Beherrschung der gesamten objektiven Außenwelt, der beseelten und unbeseelten Wesen ihr eigentümliches Tätigkeitsgebiet hat??

Sehr sympathisch berührt uns bei Stern das entschiedene Eintreten für das Vernunftrecht. Wir kennen seine Ausführungen im einzelnen nicht, aber soweit das allgemeine Prinzip in der vorliegenden Schrift entwickelt wurde, halten wir Sterns Auffassung für richtig und wohl begründet.

Eine Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion kann jedoch unmöglich auf Grund der Erfahrung dargetan werden. Legen denn nicht gerade die Erfahrungen, die wir aus der Sitten- und Religionsgeschichte schöpfen, das lauteste Zeugnis für die innere Zusammengehörigkeit beider Formen menschlicher Geistesbetätigung ab?

Würzburg. Dr. Scherer.

14. *Karl Miketta:* **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15 (Bibl. Studien v. Bardenhewer, VIII. 2. Heft). Freiburg, Herder, 1903. VIII, 120 S.

Miketta stellt sich die Aufgabe, den Pharao des Auszuges zu bestimmen. Er versucht (1. Abschnitt) die „Zeitstellung des Auszuges auf Grund ägyptischer und babylonischer Synchronismen" zu fixieren. Das Ergebnis der eingehenden chronologischen Untersuchungen lautet: Israel muß spätestens unter Amenophis II. aus Ägypten ausgezogen sein. — Hierauf prüft der Auktor (2. Abschnitt) den „geschichtlichen Hintergrund des Auszuges nach den biblischen Quellen" und findet, daß die ungehinderte Wüstenwanderung Israels uns in eine Zeit weist, in welcher die Sinaihalbinsel nicht durch ägyptische Truppen besetzt war, d. h. in die Zeit Amenophis II., unter dessen Regierung die Sinaihalbinsel außerhalb der ägyptischen Machtsphäre lag. — In einem 3. Abschnitt werden die „ägyptischen Inschriften" geprüft, in denen sich auf Israel bezügliche Angaben finden. Diese Angaben widerlegen die fast traditionell gewordene Ansicht, Merenptah sei der Auszugspharao, und beweisen, daß der Auszug nach Tutmosis III. (d. h. nach 1461 v. Chr.) und vor Amenophis III. (d. h. vor 1427 v. Chr.) geschehen sein muß. — Ein 4. Abschnitt untersucht, was die „Tontafeln von Amarna" für die Datierung des Auszugs an Anhaltspunkten bieten. Sie lehren uns, daß der Auszug vor 1436 v. Chr. stattgefunden haben muß. So weist denn alles auf Amenophis II. (1461—1436 v. Chr.) als den Auszugspharao hin; ein Resultat, zu dem auch Lindl (Cyrus. S. 40) kommt. Referent freut sich, daß durch Mikettas gründliche Arbeit der Wunsch erfüllt ist, den er im Jahre 1900 ausgesprochen (Katholik 1900, II. S. 198): man möge darangehen, „ohne Voreiligkeit mit objektiver Ruhe die Frage zu erwägen, ob nicht der oder ein Vorgänger Chuen-atens (Amenophis IV.) der Auszugspharao sei".

Wien. Seydl.

15. *J. B. Seidenberger:* **Grundlinien idealer Weltanschauung.** Braunschweig, Vieweg, 1902. VIII, 300 S.

Seidenberger bietet im vorliegenden Werke eine Zusammenstellung Willmannscher Gedanken. Es ist ihm darum zu tun, die in der „Geschichte

des Idealismus" und der „Didaktik" niedergelegten Wahrheits- und Weisheitsschätze weiteren Kreisen leicht zugänglich zu machen.

Ich glaube, man dürfe diesen „Willmann in nuce" freudig begrüßen. Manche, die nicht darangehen können, die großen Werke Willmanns (5 Bände mit mehr als 3300 Seiten, Preis 46 Mark) zu studieren, werden durch dieses Büchlein eine Ahnung davon bekommen, was christlicher Idealismus, was die philosophia perennis sei. Anderen wird beim Essen der Appetit kommen, für sie wird Seidenbergers Auszug eine Vorschule für die Lektüre der Originalwerke sein. Wer aber diese Werke bereits kennt, wird mit Vergnügen die schönen Gedanken, die ihn früher schon entzückten, noch einmal an seinem Geiste vorbeiziehen lassen.

Die Einleitung des Seidenbergerschen Buches behandelt das Wesen des Idealismus (S. 1 f.). Der dargebotene Stoff wird in drei Teile geschieden. Der erste Teil (S. 3—113) führt uns die Geschichte des Idealismus vor Augen, der zweite Teil (S. 114—207) bringt Gedanken über Glauben und Wissenschaft, der dritte (S. 208—300) Gedanken über Leben und Lebensgemeinschaften. Während der historische Überblick (im ersten Teil) zugleich einen tieferen Einblick in das Wesen der idealen Weltanschauung vermitteln soll, zeigt der zweite Teil, wie die mit der Religion eng verknüpfte ideale Weltanschauung der Wissenschaft Würde und Weihe verleiht. Der dritte Teil endlich tut dar, daß der Idealismus die Lebensführung veredelt und daß die idealen Prinzipien auch soziale Bindegewalten sind.

Seidenbergers „Grundlinien", die Willmann selbst (Didaktik II^{4}, S. VII) als eine „treffliche Schrift" bezeichnet, seien vor allem der akademischen Jugend, aber nicht ihr allein, aufs allerwärmste empfohlen. Ein Gedanke soll hier noch angefügt werden. Es wäre ein verdienstliches Werk und eine lohnende Aufgabe, dem Seidenbergerschen Buche ein Gegenstück an die Seite zu stellen. Geht dieses Buch auf möglichste Konzentration und kurze Zusammenfassung aus, so sollte man jetzt an eine Erweiterung der Willmannschen „Geschichte des Idealismus" gehen. Man sollte einzelne Begriffe der philosophia perennis in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgen[1] in Monographien eindringender Art. Das wären prächtige Themen für Seminarübungen, Doktordissertationen und Habilitationsschriften! Nach Jahr und Tag müßte dann wieder das durch geteilte Arbeit Geschaffene zusammengetragen und für eine Neuauflage der „Geschichte des Idealismus" verwendet werden, denn es ist nur recht und billig, daß der Ertrag dorthin zurückfließe, von wannen Anstoß und Aussat kam.

Wien. Seydl.

[1] Vgl. O. Willmanns Besprechung meiner Studie über „Das ewige Gesetz" (Wien 1902) im Allg. Literaturblatt XII (1903) Sp. 103 f.



EIN MODERNER GNOSTIKER.[1]

VON DR. M. GLOSZNER.



Mit dem Eindringen der Theosophie sowie brahmanischer und buddhistischer Geistesrichtungen erhebt auch die ihnen engverwandte Gnosis aufs neue ihr Haupt. Diese moderne Gnosis zeigt dieselben Züge wie ihre alte Vorgängerin und erhebt wie diese den Anspruch, ein tieferes Verständnis des Christentums zu besitzen, als die auf psychischem Standpunkte, dem des Tiermenschen im Gegensatz zum Geistmenschen stehende christliche Kirche.

Was die Gnosis vom kirchlichen Christentum prinzipiell scheidet, ist der Gottesbegriff. Der Gott der Kirche ist der alttestamentliche Gewaltherrscher, der den Menschengeist aus nichts schuf und ihn folgerichtig als Knecht behandelt, eine „Gnade" und Gerechtigkeit genannte Willkürherrschaft über ihn ausübt, ein Gott der Rache, erfunden, um der Herrschsucht geistlicher und weltlicher Obrigkeiten als Rechtfertigungsgrund zu dienen, durch die Umkleidung aber mit den Attributen der Vollkommenheit die Menge faszinierend und in den Bann jener Gewaltmächte fesselnd; während die Gnosis einen Gott der Milde und Gewaltlosigkeit, dem sie die Jenseitigkeit — damit jede Gewaltherrschaft in der Wurzel abschneidend — überhaupt abspricht, lehrt, einen Gott, der im Menschenwesen erscheint und zu dem der Geist nicht als Adoptiv- d. h. Scheinkind, sondern als Kind von Natur, wie Christus selbst, sich verhält.

In dieser letzten Bestimmung tritt die Verwandtschaft der Gnosis mit der Theosophie in der unverkennbarsten Weise zutage, damit aber auch die Gefahr für die schwankenden Geister, durch die vielfach verbreiteten theosophischen Vorstellungen den Lockungen der falschen Gnosis zur Beute zu werden. Wir glauben sagen zu dürfen,

[1] E. H. Schmidt, Die Gnosis. B. I. E. Diederichs, Leipzig 1903.

die von E. H. Schmidt, einem Anhänger Nietzsches und Tolstojs, wiedererweckte Gnosis sei nichts anderes als die Theosophie in ihrer wahren Gestalt, wie sie sich kühn und frech gegen die christliche, in der katholischen Kirche — und eine andere „Kirche" gibt es streng genommen nicht — hinterlegte Wahrheit erhebt.

Den Zusammenhang der Gnosis und Theosophie hat Schmidt richtig erkannt und gibt demselben bereits im „Vorwort" deutlichen Ausdruck. Er erklärt, „alle diejenigen Bewegungen, Schulen und Lehren als gnostisch in den Kreis der Darstellung hereinzuziehen, die das Geistige und Göttliche nur auf Grund lebendiger Vernunftanschauung, nicht aber im Sinne von Phantomen blinden Glaubens anerkennen". (S. 3 f.)

Diese „lebendige Vernunftanschauung", die im Sinne der Gnosis zugleich Selbstanschauung ist, bildet auch den Grundgedanken der Theosophie, jene theologische Gestalt derselben nicht ausgeschlossen, die mit den „Kirchen" an der göttlichen Transzendenz festhält, freilich im Widerspruch mit dem Erkenntnisprinzip absoluter Immanenz, aus welchem hingegen die „deutsche Idealphilosophie", die schon wegen ihrer innigen Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus auf gnostische Grundlegung hinweist (S. 4), konsequenterweise vielmehr die Unpersönlichkeit des Urprinzips ableitete. Denn was der Geist unmittelbar in sich schaut, sind die intellegiblen Formen der Vernunft, das Mathematische und Metaphysische, kurz das Ideale, das alsdann für das Göttliche genommen wird, nach des Vfs. Ansicht, wie wir sehen werden, das Pleroma der Gnosis.

Der Vf. verhehlt sich nicht die Schwierigkeit, angesichts der Bruchstücke der gnostischen Literatur in den wahren Sinn der Gnosis einzudringen, rühmt sich aber in der Lage eines Fachkenners zu sein, der aus den Trümmern eines großen Kunstwerkes die schöpferischen Motive desselben zu verstehen und schließlich das zerstörte Ganze, in gewissem Sinne wenigstens, im Geiste wiederherzustellen vermag (S. 10 f.). Diese „selbstschöpferische" Wiederherstellung der Gnosis, nachdem einmal ihr monistisch-dualistischer[1] Charakter festgestellt ist, erscheint nicht besonders schwierig, zumal wenn man bedenkt, daß das

[1] Wie wir am Beispiel der Gnosis selbst sehen werden, schließen sich Monismus (Pantheismus) und (prinzipieller) Dualismus keineswegs aus.

Eritis sicut Deus seinen verführerischen Klang für den menschlichen Geist im Laufe der Zeiten nicht verloren hat. Im Besitze dieses Schlüssels versucht es der Vf. nicht ohne Erfolg, in den Sinn der rätselhaften exoterischen Bildersprache der Gnosis einzudringen.

Dem „unvergleichlichen Adel der sittlichen Grundsätze“ der Gnosis stellt der Vf. „die entsetzliche Roheit und Niedrigkeit der sittlichen Grundsätze, die heute noch in Staat und Kirche und Gesellschaft herrschen und geheiligt sind“, gegenüber (S. 12.). Das Interessanteste jedoch sei, „daß die Anhänger des konstantinischen Pseudochristentums mit seinem entsetzlich widersittlichen Gottesideale (ich erinnere nur an die Lehre von der unersättlichen Rachsucht jenes Gottes, der die Seelen ewig quälen läßt), daß diese Menschen, denen, wie Tolstoj richtig bemerkt, jeder Begriff der Lehre Christi verloren gegangen ist, erklären, der ganze Gnostizismus samt dem Manichäismus seien (sic) eigentlich gar keine christlichen, sondern heidnische Lehren, die die hohe sittliche Anschauung ihres famosen Christentums in den trüben Dunst der altheidnischen Naturreligionen verflüchtigt und aufgelöst hätten“. (S. 16 f.)

Der Vf. täuscht sich; denn sein Buch selbst bestätigt durch den Nachweis der Verwandtschaft der Gnosis mit dem Neuplatonismus den wesentlich heidnischen Charakter derselben. Freilich ist die Gnosis in der Theorie idealisiertes Heidentum, und der Vf. erklärt sie als „Aufgehen paradiesischen Lichtes in den Seelen, welche sich den Fesseln blinden, äußeren Autoritätsglaubens entrungen haben, als ein großes „Martyrium im Ringen für die Ideale einer milderen, edleren Kultur, im Kampfe mit der schleichenden Tücke und der verbrecherischen Gewalt der Mächte einer niedergehenden rohen Kultur“ (S. 20). Zu den Institutionen dieser „tiermenschlichen“ Kultur gehöre die Form des Massenmordes im Kriege, die aber heute schon allgemein in ihrem verbrecherischen Grundcharakter anerkannt und gebrandmarkt sei (S. 21).

An Anhängern der Gnosis hat es nie gefehlt. „Nicht das grausame Wüten der römisch-heidnischen Cäsaren und auch nicht das entsetzlichere blutige Wüten der Selbstherrscher des priesterlichen Rom, welche den Heilsgedanken Christi in Strömen Blutes zu ersticken suchten und im Qualme zahlloser Scheiterhaufen, konnte dieses Licht

der Welt in Nacht versenken." Denn die Gnosis „hat Feinde, keine Gegner"; sie ist „ja das innerste Geheimnis der Menschen, das unendliche Erbarmen für alle, die eine unteilbare Seligkeit aller, die himmlische Hoheit aller, das schlummernde Paradies in jeder Menschenseele" (S. 22).

Schon aus den bisherigen Anschauungen mag der Leser die unerhört freche Redeweise, die sich der Vf. gegen das kirchliche Christentum gestattet, erkennen. Daher sein Bedürfnis, in einem besonderen Anhang (S. 24 ff.) „Gedankenfreiheit", in Wahrheit aber volle Rede- und Schimpffreiheit auch den anerkannten religiösen Gemeinschaften gegenüber zu fordern. „Die Wertschätzung kultureller Institutionen juridisch regeln und beschränken wollen ist ein Übergriff der Rechtssphäre in die Sphäre des Glaubens- und Gewissensgerichtes, ist in regelrechter Form das, was man heilige Inquisition nennt" (S. 28).

Der Vf. pocht auf sein Recht, den sittlichen Wert des hergebrachten Gottesbegriffs, „wie ihn die Kirchen heute noch festhalten", anzugreifen, d. h. gegen sie den Vorwurf der Unsittlichkeit, des Tiermenschentums zu schleudern, weil es geschehe, um einem ungleich höheren Ideale und Begriffe oder vielmehr einer erkennenden Anschauung[1] Raum zu schaffen (S. 33).

Dem ganz neuen Gedanken, den Jesus von Nazareth in die Welt brachte — von der wesentlichen Göttlichkeit des Menschengeistes — war nur einmal vorher ein ähnlicher Sprung in der Entwicklung vorausgegangen, als sich die Menschheit „zur Unendlichkeit der Vernunftanschauung und des Denkens, zum Bewußtsein mathematischer und logischer Gesetze" erhob und damit der Tierheit entrang (S. 35).

„Der Mensch auf der primitivsten Stufe kulturellen Lebens, der vorgeschichtliche Mensch (zu dem auch die wilden Stämme der Gegenwart zählen . . .) ist, völlig dem Tiere ähnlich, ganz in die Welt der Sinnenbilder versunken und sieht in allen Dingen, die ihn umgeben, ihm selbst ähnliche, sinnlich bildliche Wesen." (S. 38 f.) Daher der Geister-, richtiger Gespensterglaube. Der Tod wird aus Zauberkraft durch fremden bösen Willen erklärt (S. 41 f.),

[1] Im wesentlichen also der theosophischen Gottesidee, der in merkwürdiger Verblendung auch von katholischen Theologen das Wort geredet wurde. Einen „höheren" Gottesbegriff befürwortet bekanntlich auch Schell.

womit der Glaube an unsichtbare freundliche und feindliche Mächte zusammenhängt, die man durch Opfer, Kultus sich geneigt zu machen sucht (S. 42). Furcht und Rachetrieb des Hordenmenschen verwandelte die ganze Natur in eine verzauberte Welt. Dieser Geister- und Zauberglaube aber wirkt noch in viel späteren Gestaltungen des religiösen Bewußtseins nach und spielt in Theologie und Politik eines Staatskirchenwesens eine Rolle, „in dessen Interesse es lag, das kulturelle und sittliche Niveau der Menge so tief wie möglich herunterzuschrauben".

Der „vorgeschichtliche Mensch" ist ein Phantasieprodukt des Vfs., das sich in die „Vorgeschichte" flüchten muß, da uns die Geschichte nur hohe Kulturen der Urvölker, keineswegs aber den angeblichen Zustand der Wildheit bekundet.

Die „Götter" verdanken ihr Dasein der schöpferischen Phantasie, welche die „Geister", die beseelten Naturdinge zu unbegrenzten Wesen macht; sie tragen den Stempel sozialen Ursprungs, da nur die soziale Lebensgestaltung (die selbst in der ursprünglichen Grenzenlosigkeit des intellektuellen Wesens des Menschen wurzelt) die geisterhaften Einzelanschauungen der Natur zur einheitlichen Naturanschauung in mythisch-theologischer Form erheben konnte: daher sie in der Gestalt einer über Natur und Menschenwelt herrschenden Despotenmacht erscheinen. Es fehlt auf dieser Stufe das Bewußtsein, daß ein von einem „Grenzenlosen" Wissender dieses göttliche Leben in irgend einer Form selbst sein müsse (S. 49 f.). Unser Gnostiker huldigt also dem Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches, Göttliches nur durch Göttliches erkannt werden könne.

Die Götter also -- darunter auch der Gott, der jenseitige, persönliche — erscheinen als Despotenmacht, und die Basis des ganzen Systems des Rechtes und der Gerechtigkeit der tiermenschlichen Gesellschaft ist bis auf den heutigen Tag der tierische Rachetrieb (a. a. S.). Daß dieser Weltanschauung eine niedrige und rohe Stufe des sittlichen Bewußtseins entspricht, wird vom Vf. zum Überfluß ausdrücklich versichert (S. 50).

Die „göttliche Gerechtigkeit" ist im Strahlenglanze himmlischer Weihe einherschreitende Rache, und der gerechte Gott Ideal menschlicher Herrschsucht und Machtbegierde (S. 56 f.). Gleichwohl gilt für die kirchlich-christ-

liche Epoche der Satz, daß die Menschen, so schlecht sie auch waren, doch ungleich besser waren als ihre entsetzlichen Gottesideale (S. 59).

Der Vf. leugnet also, daß im Glauben an den gerechten Gott und sein heiliges Gesetz ein mächtiger Zügel für die zum Bösen geneigte Natur gelegen ist, und bleibt damit allerdings der Gnosis treu, in deren Wesen der Antinomismus einen Grundzug bildet.

In der ägyptischen Priesterlehre findet der Vf. den größten Gedanken der Menschheit, den Christusgedanken, den Gedanken von der universellen oder göttlichen Natur der geistigen Individualität vorbereitet (S. 61). Man beachte die Gleichstellung des Universellen mit dem Göttlichen sowie den Widerspruch, der in dem Begriff einer universellen Individualität liegt. Die Individualität könnte nur Schein sein, wenn das Universelle das wahre Wesen in Natur und Menschengeist ist. Die „Verschmelzung des allanschauenden Menschengeistes mit dem All der Wirklichkeit", die aufdämmernde Unendlichkeit als Prädikat des Geistigen und Göttlichen bildet den Inhalt der ägyptischen Mysterien (S. 62).

Mit unseren modernen Vertretern des pantheistisch-idealistischen Satzes: Sein = Tätigkeit erklärt der Vf., Sein sei seiendes Erscheinen, und nennt es eine grobe Fälschung, Bewußtseinsformen in endlich begrenzte Formen umzudeuten. Die geologische Form dort draußen sei nur eine tiefere Stufe des seienden Erscheinens, des Bewußtseins, des Empfindungs- und Spannungszustandes als diejenige, die wir in unserem Organismus kennen (S. 68). Demnach ist also alles Sein geistig (göttlich); aber ebendeshalb auch, wie wir sehen werden, materiell — die Tätigkeit der Vernunft selbst feinste ätherische Schwingung.

Das „reifere" Indien löst die sinnliche und überhaupt die individuelle Seite der Welt des Seins oder Bewußtseins vollständig auf in der gegensatzlosen Allanschauung (S. 72). Das Verhältnis des Buddhismus zum Brahmanismus dürfte in dem Satze richtig gekennzeichnet sein: „Der Buddhismus Buddhas ist nichts als der positivistisch gefaßte Brahmanismus" (S. 74).

Die Dogmatik hat das Absurde zur Grundlage und sucht das Unmenschliche durch das Sinnlose zu rechtfertigen (z. B. die Gottheit zu entlasten durch die Annahme eines „Willkürwillens" als Quelle der Sünde!) (S. 80). Den

Gott der Dogmatik, „der alten Juden", habe schon Jesus als den großen Lügner und Mörder von Anfang (!) gekennzeichnet (S. 81).

Blasphemisch auch ist die Äußerung über die (dogmatische) Allwissenheit als einer solchen „von weissagenden Zauberern und Gauklern, die behaupten, vom verschiedensten Kram und Mist des endlichen, des sinnlichen Einzellebens zu wissen, und sich ein Gottesideal in solcher Richtung des ‚Allwissens' zubereitet haben, ein Gottesideal im Sinne der Gaukler, wie es denn noch heute in dieser abgeschmackten und abergläubischen Form durch die Kirche dem Volke vorgeführt wird" (S. 84 f.).

Der Ormuzd des zoroastrischen Dualismus „ist kein Gott der Vergeltung und Rache wie der Gott der Juden und der Gott der kirchlichen Christen" (!) (S. 86 f.).

Die griechische Philosophie fährt im Urteile unseres Gnostikers schlecht; wie die griechische Mythe zeigt auch die Philosophie den Charakter der naiven Gegenständlichkeit und unkritischen Äußerlichkeit der Allanschauung. „Die Frage, wie ein endliches Wesen eine unendliche Gottheit oder eine unendliche Wirklichkeit überhaupt erfassen könne, kennt jene kindliche Stufe der Kultur noch nicht" (S. 99). Es läßt sich fragen, ob denn die Gnosis des Vfs., der das Allgemeine, das Mathematische, die Vernunftideen als das Göttliche erklärt, von einer „unendlichen Gottheit" zu reden berechtigt sei?

Trotz des oben beschriebenen Charakters der griechischen Philosophie fand die Gnosis Anknüpfungspunkte bei den Eleaten, bei Heraklit und im Pythagoreismus, besonders aber bei Platon, dessen Ideenwelt nichts anderes als die Welt der Eleaten ist, gegliedert in einen Reichtum der Gestalten, als einheitliches System der Vernunftanschauung (S. 105).

Mit dem besonnenen Stagiriten weiß unsere „Gnosis" nichts anzufangen; ein günstiges Zeugnis für den „Philosophen". Dagegen hat Philo von Alexandrien „mit scharfem Blicke den Erkenntnisakt ins Auge gefaßt, in welchem der Mensch das Unendliche, Göttliche erfaßt, und den Versuch gemacht, diese Erkenntnistatsache zu begreifen und zu erklären in seiner Logoslehre" (S. 115). Doch auch Philo hat die Schwelle des höchsten Gedankens nicht überschritten, des Gedankens, daß der das Göttliche schauende individuelle Geist eins sei mit dem Urquell aller

Geister und in ihm sich selbst schaut und erlebt in ureigener Weise als das eigene unendliche, göttliche Wesen (S. 117).

Vorläufig erfahren wir, daß Engel und Menschengeister lebendige Strahlenarten sind, Strahlen des alles organisierenden göttlichen, d. h. kosmischen, universellen Leuchtens, wobei es sich ebenso um Schwingungen wie beim physischen Leuchten handelt (S. 120). Also ein Pantheismus, der sich offen als Materialismus entpuppt: was er allerdings im tiefsten Grunde ist.[1]

„Die Lehre Philos erscheint so als die mächtigste und vollendetste Vorstufe der Gnosis, auf welcher in der Tat alle gnostischen Schulen und Lehrer fußen.“ (S. 123.)

„Die Symbole der Essener waren arithmetischer und geometrischer Natur.“ „Es wird ein großer Tag sein, wenn unsere Kultur endlich dahin gelangt sein wird, mit diesen Eingeweihten (Markos u. a.) in den Formeln der Geometrie im Lichte der Vernunft, und nicht in kirchlich-dogmatische Zauberformeln (!), hinter deren Nebel sich die Dämonen der Herrschsucht und des Knechtsinnes verbergen, das Leben der Gottheit und das einzig wahre Heiligtum zu schauen.“ (S. 126 f.) So mag also an die Stelle des Dogmas analytische Geometrie treten! Das ist dann moderne Gnosis!

Wir gelangen zum Abschnitt: „Christus, das Weltenlicht der Gnosis.“ „Nirgends in den Evangelien ist die infame (!) Lehre ausgesprochen, daß das Übel in der Welt seine Ursache in der individuellen Schuld des Stammvaters der Menscheit habe, durch welche die unsittliche Rachsucht eines himmlischen Herrschers wachgerufen worden wäre.“ (S. 134.) Unser Gnostiker braucht natürlich nicht zu wissen, daß die Erbsünde nach dogmatisch-theologischer Lehre formell in der Beraubung übernatürlicher Gaben bestehe.

„Die Grundgedanken Christi (z. B. das Gericht Christi ist das Gericht unendlichen Erbarmens, also keine ewige Verwerfung!) sind zugleich die Grundgedanken der Gnosis.“ Es sind diese Christusgedanken die Himmelsstrahlen, die durch alle gnostischen Systeme hindurchleuchten (S. 135).

Schon in der Wiege der neuen Kultur zeigen sich

[1] „Es ist Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort den Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkers Bestand und Wesen gibt.“ Schelling, Bruno, 1842, S. 188.

zwei Abzweigungen der Anhänger des neuen Weltgedankens, die Anhänger und Gemeinden der esoterischen Lehre und die der exoterischen Lehre. Die Gruppe, die den eigentlichen Grundgedanken der neuen Lehre festzuhalten und auszuarbeiten sucht, ist die der gnostischen Lehrer und Gemeinden (S. 138), indes das exoterische Urchristentum, veranlaßt durch den großen Diplomaten Konstantin, einen „der verworfensten Missetäter", mit dem Kulturprinzip der alten Welt einen Kompromiß einging (S. 141).

In der Annahme der ewigen Höllenmarter hat sich die Rachsucht des bewußten (! der Gnostiker kennt nur einen unbewußten oder nur im endlichen Geiste bewußten Gott) Gottes ins vollendet Teuflische gesteigert. Die Lehre der christlichen Kirchen erscheint gewissermaßen als die vollendetste Ausprägung des Dämonismus der Vergangenheit (S. 143 f.).

„Die jüdischen heiligen Schriften boten im großen und ganzen keinen Anknüpfungspunkt für die neue Weltidee, ja widerstanden derselben in ganz besonderem Maße." (S. 151.) „Sie waren unbrauchbar, das neue System des Erkennens des Menschen und des Alls im Lichte einer neuen innerlichen (!) Fassung des Urwesens der Welt auszuarbeiten (der Gnostiker kennt nur einen immanenten, d. h. er leugnet Gott), in dem Lichte jener göttlichen Selbstoffenbarung des Geistes, die in Christus dem Menschen aufgegangen war" S. 152).

Die antike Gnosis soll die großen „Grundprinzipien des modernsten Naturerkennens", z. B. die Schwingungstheorie festgelegt haben (S. 157), während der Mangel an Einsicht in die sinnlichen Grundmomente des Geistigen (sic!) und die wissenschaftliche Illusion eines abstrakt Reingeistigen, wie es die Kirche lehrt (!), jede wissenschaftliche Erkenntnis des Geistigen unmöglich macht (S. 158). Sehr richtig! Denn der aufrichtige Pantheismus kann die Existenz eines reinen Geistes nicht zugestehen.

Über die Wiedergeburt durch die Taufe höhnt der Gnostiker, daß das arme schwache Wesen von dem unbedingten Schicksale des Gebratenwerdens durch eine allerhöchste Gnade des himmlischen Despoten vorläufig losgesprochen werden soll und so aus der Ungnade, dem Höllenrachen, ausgespieen und geboren wird in das Reich der Gnade (S. 158 f.). Der Gnostiker freilich kennt weder Sünde,

noch Strafe, noch Gnade! Wo Sein und Nichts, Geist und Materie, Gott und Teufel eins sind, ist für die genannten Begriffe kein Raum!

„Eine grundverschiedene Erkenntnistheorie scheidet die Gnosis von den Kirchen und der alten Welt überhaupt“ (S. 158). Selbsterkenntnis, Selbstanschauung ist der magische Schlüssel der Gnosis: d. h. der Subjektivismus, der auch die neuere Philosophie charakterisiert: zu der wir, wie unsere neuesten Reformer verlangen, in ein „inneres Verhältnis“ treten sollen, was nur zu Theosophie und falscher Gnosis führen kann (S. 159).

Der „große Fichte“ hat das Problem Christi im Wissen vom Wissen begriffen (S. 167). Wer zweifelt an der Verwandtschaft der „Idealphilosophie“ mit der falschen Gnosis?

Gnostische Ideen findet der Vf. in dem Buche der Weisheit und in Jesus Sirach (S. 168), die doch mit der Afterweisheit einer Gnosis schlechterdings nichts zu schaffen haben.

Obgleich bis in die geistigsten Erscheinungen hinauf alles ätherische Schwingung ist, soll doch die Gnosis nicht Pantheismus (Materialismus?) sein, weil sie die Welt der lebendigen Allgestalten aufs schärfste von der Welt der irdischen Sinnendinge trenne (S. 173). Was sind aber diese Allgestalten? Das Mathematische und die Welt der allgemeinen Begriffe, die sich zu den Sinnendingen wie zu ihren Besonderungen verhalten! Eben diese lebendigen Allgestalten bilden das Pleroma der Gnosis! (A. a. O.)

Die Gnosis wäre also auch Panlogismus? „Die Vernunft liefert uns eine Reihe reiner Begriffe. Diese Begriffe, die Gesetze darstellen, welche zweifellos für alle Sinnendinge gelten, wurzeln .... in der Anschauung. Diese Begriffe sind selbst ein Leben höchster Art, Wirklichkeit in sich selbst und so Anschauung (S. 178). Daß der Logos Fleisch geworden, bedeutet nicht einen phantastisch-mythologischen Akt, sondern die Erkenntnis Christi, daß die gedankliche, die Vernunftanschauung das höchste Leben selbst ist (S. 179). Es ist wohl überflüssig, an verwandte Ideen der Idealphilosophie, der Pantheisten und Theosophen zu erinnern!

Nichtssagend ist die Begründung (S. 180), daß ein reiner Geist nicht auf Materielles wirken könnte; denn das schlechthin Seiende (um nur das Verhältnis Gottes zur Natur zu berühren) hat zur Wirkungssphäre alles, was

irgend am Sein partizipiert. Das Höhere vermag auf das Niedere, nicht umgekehrt, zu wirken. Die vom Vf. behauptete Kontinuität und Identität des Geistigen und Sinnlichen schwebt in der Luft. Nicht bloß der Natur des Denkens, sondern der einfachsten Vorstellung (Wahrnehmung, Empfindung) widerspricht der Satz: „Alle Gestalten des Alls sind aus derselben Lichtsubstanz, demselben lebendigen Erscheinen gebildet, und ihre Abstufungen sind nur verschiedene Stufen der Hemmung oder Verdunkelung, Vergröberung der Schwingungstätigkeit derselben“ (S. 180f.).

Mit den Ideen Platons, mit der Entelechie des Aristoteles hat das „ätherisch feine Wogen“, das allein das Unbegrenzbare, die höchste Fülle und das lebendige Schauen des Unendlichen verwirklicht, nichts zu schaffen (S. 194). Es ist Pantheismus in der gröbsten Form trotz der Versicherung, alles Sein erscheine hier als Ausfluß des höchsten Bewußtseins (Ebd.).

Da es zu weit führen würde, dem Vf. weiterhin bis ins Einzelne zu folgen, werden wir uns damit begnügen, seine Auffassung der Materie, des Nichts und der Sünde darzulegen. „Der letzte Urstoff ist der Geist, das Überkosmische, Überräumliche und Überzeitliche, das Urmeer des Lichtes, in welchem alle Endlichkeit, alles bestimmte Sein untergegangen ist im Nichtseienden oder vielmehr im Nirvana der Inder.“[1] Als stufenweise Verdichtung, Hemmung und Verdunkelung des Urstoffes . . . entwickeln sich die zwischenliegenden Regionen ätherischer Funktionen bis hinab zu den stofflichen Elementen der Chemie, die nur die Reihe der vollendetsten Hemmung der Betätigung des Urstoffes darstellen.“ (S. 375 f.)

Zur gleichen Würde wie die Materie wird auch das Nichts erhoben. Der Vf. eifert gegen die Schöpfung aus nichts im Sinne der Staatskirchen. Augustin, der hervorragendste Vertreter ihrer Lehre, motiviere sie damit, „daß Gott die Schöpfung nicht aus sich gemacht haben könne, indem sie ja damit ein dem Gotte Gleiches geworden wäre. Indem aber etwas anderes dem Gotte gleich Ewiges (wie etwa eine Materie) auch nicht vorhanden sein konnte, so bliebe nichts übrig, woraus er die Welt ge-

[1] „Sie (die Materie) ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.“ Schelling, a. a. O. S. 182.

staltet haben könne mit all ihren Kreaturen, denn das pure Nichts“ (S. 401). Nun kann aber allerdings die Welt aus dem Nichtseienden nach der Gnosis hervorgehen. Aber ihr Nichtseiendes ist die „höchste Vollkommenheit des Überseienden“ (S. 403). Wie man leicht begreift, ist es dasselbe sophistische Spiel, wie es Hegel mit dem Begriffe des Nichts treibt. Das Sein ist gleich Nichts, das Nichts gleich Sein; ohne Hemmung durch das Nichts kein „seiendes Erscheinen“. Die coincidentia oppositorum ist die Geburtsstätte alles wirklichen Seins. Von diesem Standpunkte aus erklärt der Vf. die kirchliche Schöpfung aus nichts als brutale Proposition einer Absurdität (S. 403).

Bekanntlich erklärt auch die Theosophie den Ursprung der Schöpfung durch das relative Nichts in Gott, die in ihm verschlungene, aufgehobene Potenzialität.

Sein und Nichts, Akt und Potenz, Geist und Stoff sind in Gott der Gnosis zufolge ein und dasselbe. Dies ist das Prinzip der Syzygie, der Zweiheit, der Polarität, des ursprünglichen Gegensatzes, der dann in aller Geisteswelt und in aller Dinglichkeit, in aller Natur wiederleuchtet wie ein Abglanz dieses höchsten Lichtes, die ursprüngliche Zweiheit, die als die Urform des Männlichen und des Weiblichen erscheint (S. 431). Trotzdem will man leugnen, daß die Gnosis ein Rückfall in die mythologischen Vorstellungen des Heidentums sei, das jedem Gott (wie z. B. in der altbabylonischen Mythologie) seine Göttin beigab!

Der Vf. fährt fort: „Was in dem geschlechtlichen Gegensatze der organischen leiblichen Welt im Dinglichen sich offenbart, ist zugleich ursprünglicher Gegensatz in der Regung der höchsten, der unbegrenzbaren, der ursprünglich unendlichen, der geistigen und göttlichen Funktion oder Erscheinung. Ein ewiges Grundgesetz, so lehrt die Gnosis, herrscht in den subtilsten Höhen der geistigen Funktion und in den Tiefen der leiblich-organischen, und in Einem Lichte sind beide zu begreifen.“ (A. a. O.) Im Geschlechtsleben manifestiert sich also der Urgegensatz alles Lebens und Schauens, es stellt eine tiefere Form geistigen und göttlichen Lebens dar (S. 441). „Das naiv sinnliche Leben und Empfinden ist mit seinen Lustschauern noch eine unerklärte Ahnung, ein Symbol der geistigen Wonne und der seligen Lichtverklärung

eines Erkennens, das trunkene Liebe, eines Liebens, welches das in wogenden Unendlichkeiten sich hingebende Erkennen ist.“ (S. 446.) Ob diese Vergötterung der „Lustschauern“ auf gnostische Sitten — überdies in Verbindung mit dem allgemeinen theoretischen Antinomismus — günstig zurückwirken konnte und, was den Gnostikern und Manichäern in dieser Beziehung vorgeworfen wurde, wohl alles Verleumdung ist?

Den Gipfel der Gottlosigkeit erreicht, das große mysterium iniquitatis ist die gnostisch-manichäische Lehre vom Bösen. „Es gibt — so belehrt uns der Vf. — eigentlich kein ‚Böses‘ im Sinne der Justitz und der Theologie, die beide im Individuum die letzte Ursache der menschlichen Schlechtigkeit suchen, um so einen Rechtstitel zur Rache und Vergeltung zu gewinnen. Das theologische und juridische Böse ist einfach ein grob abergläubischer Begriff, hinter dem sich das infame Rachebedürfnis des tierisch denkenden und empfindenden Menschen verbirgt . . . Der „Böse“ das heißt, der aus . . freier Willkür schlecht Handelnde ist eine absurde Erdichtung“ (S. 516).

Das Böse ist nicht Beraubung (Privation), wie mit Augustin die Theologen lehren, sondern positive Macht und verhält sich (um unserseits eine sicher zutreffende Vergleichung zu gebrauchen) zum Guten wie —1 zu +1. Es ist dieselbe Potenz (1), nur im entgegengesetzten Sinne tätig. So ist der Monismus der Gnosis (was, wie der Vf. behauptet, auch vom Manichäismus gilt, denn auch dieser ist Monismus) zugleich Dualismus, nur sind es nicht zwei absolute Prinzipien, die an die Spitze gestellt werden, sondern — unzweifelhaft die höchste Leistung eines absurden, im Widerspruch schwelgenden Denkens — ein in sich selbst gespaltenes Prinzip.

„Augustinus sucht den qualitativen, den angeblich absoluten, den substanziellen Unterschied des Göttlichen und Dämonischen aufzulösen, wie es ihm in der Lehre des Mani entgegenzutreten scheint. Es gibt nichts an sich Böses . . . Das Böse hat seine Bedeutung nur in der Verminderung, in der Verderbnis des ursprünglich Vollkommenen und Guten aus dem einfachen Grunde, weil aus der Hand eines so vollkommenen Wesens, als wie die Theologen ihren Gott bezeichnen, nur Gutes hervorgehen kann. Diese Verderbnis und Zerstörung und Verminderung

geht aber nicht von Gott aus, sondern von den Wesen, die aus dem Nichts hervorgehen, aus dem freien Willkürwillen der Geschöpfe." (S. 580 f.)

Dieser angeblichen Sophistik Augustins setzt der Erneuerer der Gnosis die Theorie entgegen, daß „eben die Vollkommenheiten, die Vorzüge, der Glanz des Intellektes und die Macht des Willens steigert die Furchtbarkeit, die Gefährlichkeit, die Macht des Bösen" (S. 582 f.).

Daß Gnosis und Manichäismus im Grunde Monismus und Dualismus sind, gesteht der Vf. zu, nur seien sie jenes nicht im Sinne der Annahme eines materialistischen oder hylozoistischen Stoffes, dieses nicht im Sinne der Annahme zweier Substanzen von absolut verschiedenem Grundwesen, aus dem einfachen Grunde, weil die Gnosis und mit ihr auch der Manichäismus überhaupt gar keine Substanz in solchem Sinne anerkennt (S. 565). Sie sollen nämlich nur „seiende Erscheinungen" kennen und so auch diese moderne Weisheit antizipiert haben, wie sie die bedeutsamsten naturwissenschaftlichen Entdeckungen, Schwingungstheorie, Entwicklungslehre u. a. antizipierten!

Der erneuerte dualistische Monismus der Gnosis und des Manichäismus bedeutet ein zu sich selbst gegensätzlich sich verhaltendes Sein, das eine nichtige und flüchtige Scheinwelt erzeugt, die sich nach ewigen Gesetzen in den Formen der Mathematik und des Begriffes entwickelt und dem menschlichen Geiste für das Brot göttlicher, durch Vernunft und Offenbarung erkennbarer Wahrheit den Stein mathematischer und logischer Formeln bietet.

Ob die Absicht des Vf., die falsche Gnosis wieder aufleben zu machen, auf günstigen Boden fallen wird? Unstreitig hat ihr die verwandte Theosophie, die bereits in die Theologie Bresche gelegt hat, die Wege geebnet. Unverkennbar sind Lehren, wie die von der Natur in Gott (der naturfrei, nicht naturlos sei), von dem Geschöpftsein (statt „Geschaffensein") der Dinge aus einem göttlichen „Ansich", von der Substanz als naturhaftem Wirklichkeitsklötzchen, an deren Stelle der Begriff der Selbstursache zu treten habe, der Gnosis verwandte Gedankenelemente, die man nur zu voller Geltung zu bringen braucht, um die offen feindselige Stellung unseres modernen Gnostikers vollkommen gerechtfertigt zu finden.[1]

[1] Oben S. 213 Z. 6 v. u. ist zu lesen: Daß nur die usw.

DE PHILOSOPHIA CULTURAE.

Scripsit

AUGUSTINUS FISCHER-COLBRIE,

S. THEOL. DR., PROTONOT. AP. AD INST. PART., PRAELATUS DOM. S. S.

(Sequitur. Cf. vol. XVII. p. 455. et XVIII. p. 63. et p. 230.)



Cap. XI.

De cultura et religione.

Summarium: 1. Religio pars principalis culturae. — 2. Religio ut conditio ceterarum partium. — 3. Partes altruismi in cultura activa. — 4. Fundamentum religiosum altruismi. — 5. Adiumenta specialia religionis pro cultura morali. — 6. Item pro cultura sociali. — 7. Item pro cultura oeconomica. — 8. Item pro cultura intellectuali et aesthetica.

1. *Religio pars principalis culturae.* De religionis relatione ad culturam tria axiomata statuimus, quorum *primum* est, Religionem esse partem principalem culturae; *secundum* eam esse conditionem, sine qua ceterae partes secure evolvi ac recte stabiliterque florere non possunt; *tertium* religionem evolutioni harum partium multa emolumenta positiva praestare.

Primum assertum patet e dictis de fine culturae (Cap. II.). Quamvis enim ex usu loquendi communi sub cultura eam praecipue hominis perfectionem intelligamus, quae ad hanc vitam terrenam pertinet, tamen etiam in hoc sensu cultura religionem comprehendit, imo primam ei sedem inter omnes suas partes adiudicat. Nam non potest religio non esse etiam vitae terrenae hominis decus praecipuum et excellens ornamentum.

2. *Religio ut conditio ceterarum partium culturae.* Prius synthetice probamus pleraque culturae humanae elementa sine fundamento religioso efflorere non posse et dein partes huius probationis singillatim demonstrabimus.

Sine actionibus altruisticis cultura humana produci nequit; atqui actiones altruisticae consequenter et secure sine religione non ponuntur. Ergo cultura humana sine religione non producitur.

Ad probandam maiorem ostendendae erunt partes altruismi in cultura activa, ad minorem vero necessitas religiosi fundamenti pro altruismo.

3. *Partes altruismi in cultura activa.* Intelligimus sub altruismi moderno vocabulo animum paratum ad aliis bene faciendum absque motivis proprii commodi, qui termino Scholae antiquae nil aliud est, quam amor benevolentiae in proximum.

Iam multae actiones, in quibus cultura activa consistit, vere et sincere debent esse altruisticae, i. e. debent fundari in amore qui dicitur desinteressatus, aliorum vel totius societatis.

Ad culturam activam prorsus necessario pertinet exercitium commune et continuum quarundam virtutum vitae domesticae et civilis.

Virtutes domesticae ad culturam conservandam prorsus necessariae sunt casta fidelitas coniugum et bona educatio prolium; sine his enim bona culturae iam acquisita quoque facile peribunt, quin cum subsequentibus generationibus communicentur.

Virtutes civiles autem praecipue sunt iustitia commutativa, distributiva, legalis, sine quibus item cultura consistere nequit. Sine iustitia praevalebit fortior aut viribus corporis aut viribus pecuniae; regimen deverget in tyrannidem, tyrannis devolvet subditos in anarchismum; fraudabuntur prius operarii mercede congrua per capitalismum et dein movebit revolutionem socialismus; susdeque omnia vertentur et in turbis perpetuis cultura efflorere non poterit.

Unde patet ad evolutionem et consistentiam culturae multas virtutes morales esse necessarias.

Atqui hae virtutes non possunt salvae consistere absque altruismo: requirunt enim in homine abnegationem sui et suorum appetituum: casta fidelitas coniugum labente temporis multis tentationibus exposita non potest consistere sine abnegatione; eandem exigit patiens et sumptuosa infantium educatio; eandem merces operariis danda ante coactiones legales; eandem operariorum labor assiduus et congrua mercede contentus; eandem honestas tunc quoque a fraude abstinens, quando non imminet poenae periculum.

4. *Fundamentum religiosum altruismi.* Virtutes vitae domesticae et civilis exigunt abnegationem: abnegatio

autem consequenter exsistere nequit in ethica a religione praescindente.

Ut enim quis se rationabiliter et consequenter abneget, perspicere debet obligationem ad abnegationem subeundam porro (frequenter saltem) respicere debebit sanctionem huic obligationi adnexam.

In ethica vero irreligiosa nec vera obligatio nec sufficiens sanctio adest, uti patroni eius ingenue fatentur.[1]

Unicum, quod in ethica irreligiosa ad fulciendas actiones altruisticas remanet, sunt motiva egoismi cuiusdam aut sympathici aut secus reflexi.

Egoismus sympathicus seu sympathice reflexus ideo agit altruistice, quia talis actio pro ipso agente propter sympathiam fit delectabilis; egoismus secus reflexus ideo agit altruistice, quia e tali actione commodum aliquod consequendum aut incommodum vitandum sperat.

Sympathicus egoismus iterum potest esse aut individualis aut socialis; et socialis iterum aut de praesenti aut de futuro, secundum id, utrum delectatio sympathica quaeratur in bene faciendo cum determinatis individuis aut cum societate generatim et quidem aut coaevorum aut generationum futurarum.

Egoismi secus reflexi motiva esse possunt v. g. vitatio poenae proprie dictae vel dedecoris, tranquilla possessio bonorum propriorum in pace sociali, consecutio laudis, famae vel cuiuscumque praemii.

Iam multi sunt casus et quidem non individuales tantum sed integrae etiam species casuum, in quibus motiva ista non sufficiunt ad hominem rationabiliter inducendum, ut abnegationem in se suscipiat et altruistice agat.

Motiva enim reflexe egoistica non pertingunt usque ad actiones occultas, e quibus nec poena timenda nec laus captanda sequetur.

Motiva sympathica per experientiam docentur esse generatim multo debiliora, quam quibus generatim et communiter maior hominum pars ad suscipiendam abnegationem inducatur.

[1] St. Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris.

Sympathia singulorum erga individua certissime se non extendit ad omnes eos homines, erga quos decursu vitae officia iustitiae et charitatis exerceri deberent.

Sympathia socialis apud paucos tantum adesset, si nullis motivis religiosis niteretur: et quidem apud paucos, si agitur de iustitia et beneficientia erga coaevos et apud paucissimos si agitur de bene agendo cum generationibus futuris. Ex ore plerorumque hominum dicitur in Eccl. 2, 18—23 de vanitate laborandi pro herede incerto: „Rursus detestatus sum omnem industriam meam quam sub sole studiosissime laboravi, habiturus heredem post me, quem ignoro, utrum sapiens an stultus futurus sit, et dominabitur in laboribus meis, quibus desudavi et sollicitus fui: et est quidquam tam vanum! Unde cessavi renuntiavitque cor meum ultra laborare sub sole. Nam cum alius laboret in sapientia et doctrina et sollicitudine, homini otioso quaesita dimittit. Et hoc ergo vanitas et magnum malum."

Unde iam sequitur, religionem esse fundamentum necessarium earum virtutum altruismi, sine quibus cultura humana nec procurari, nec conservari potest.

Praeter hoc generale adiutorium tamen religio praestat culturae etiam multa

5. *Adiumenta specialia,* quae directissime quidem et immediate praebentur *culturae morali.*

In sola enim religione potest fundari vera obligatio officiorum ethicorum et sola religio persuadet homini adesse sanctionem aliquam fortissimam et prorsus universalem pro illis officiis.

Sanctio enim per religionem legi morali addita est validissima, quia proponit homini praemia poenasque tum intensive maximas tum extensive sempiternas. Est porro universalis, quia sanctio illa per religionem docetur administrari per Deum omniscium et omnipotentem, qui novit omnium omnino merita et demerita et cuius imperium nemo potest effugere.

Et hinc religio addit motiva longe alia, multo solidiora et validiora altruismo, iustitiae, beneficentiae aliisque illis virtutibus domesticis et civilibus, imo ceteris quoque virtutibus in quibus moralis cultura humani generis consistit.

Beneficia porro haec directe et immediate culturae humanae morali collata tamen ulterius in ceteras quoque culturae partes extenduntur. Et proxime quidem:

6. *Ad culturam socialem,* dum religio illas virtutes hominibus efficaciter inculcat, quibus cultura socialis humana innititur: castitatem et pietatem in familia, iustitiam, observantiam, affabilitatem, veracitatem, beneficentiam ceterasque in societate universali.

7. *Ad culturam oeconomicam* benedictiones religionis e morali et sociali extenduntur, in quantum pax socialis stabilitur, productionis oeconomicae conditio praerequisita, laborque humanus commendatur et nobilitatur.

8. *Pro cultura intellectuali* religio magnum praestat emolumentum hominis mentem ad suprasensibilia perscrutanda invitando.

Aestheticam demum culturam religio promovet, dum hominis animum a turpi delectatione revocat, phantasiam expurgat et degustanda altiori pulchritudine aptam reddit, dum demum artibus nobilissimas partes in cultu numinis assignat.

Cap. XII.

De cultura et ecclesia catholica.

Summarium: 1. Ingressio. — 2. Effectus morales. — 3. Testimonium S. Cypriani. — 4. Effectus sociales. — 5. Effectus oeconomici. — 6. Effectus scientifici. — 7. Effectus artistici. — 8. Obiectio. — 9. Conclusio totius dissertationis.

1. *Ingressio.* Dicta in capite XI. de beneficiis religionis in culturam valent de religione generatim, praescindendo etiam a revelatione supernaturaliter data et obiective vera. Valent igitur etiam de falsis religionibus, non quidem quatenus falsae sunt, sed quatenus quaedam elementa veritatis continent. Nunc ulterius per summos apices id attingemus, quibus beneficiis religio Catholica culturam humanam auxerit. Videndi igitur sunt Catholicae religionis effectus morales, sociales, oeconomici, scientifici, artistici et demum refutanda obiectio quaedam generalis. Uberior horum effectuum pertractatio potius ad historiam quam ad philosophiam culturae pertinet et proinde alio loco — Deo favente — a nobis proponetur.

2. *Effectus morales* Catholicae religionis debent esse uberrimi et pretiosissimi ob illas egregias qualitates ethices Catholicae, quibus ea ceteris doctrinis moralibus multo antecellit. Materialiter enim religio Catholica omnino recte et sine admixtione erroris docet rectam doctrinam

moralem; proponit igitur hominibus omnes omnino virtutes sectandas; recte has virtutes describit, media earum sine errore indicat, rectam et planam viam ad omnimodam perfectionem hominibus ostendit. Formaliter porro hominibus inspirat firmissimam persuasionem de rectitudine istius viae; removet dubia, quae secus facile oriuntur, dum molesta quaedam urget obligatio; item firmissimam ingerit persuasionem de sanctione legis moralis.

Unde patet religionem Catholicam provisam esse maxima efficacia, quae dicitur aptitudinalis, ad mores generis humani excolendos, reformandos, nobilitandos.

Actualem autem religionis Christianae efficaciam pro moribus humanis reformandis, successusque mirabiles et gloriosos annales Ecclesiae referunt, splendidissimasque paginas huc spectantes hagiographia Catholica continet.

3. *Testimonium S. Cypriani.* Historiae innumera testimonia de moribus per Ecclesiam reformatis hic referre non possumus. Unicum adsit loco millies sexcentorum, illud S. Cypriani, qui de propria sua experientia refert *Ad Donatum* cap. 4. ante baptismum se desperasse de vita nova sine peccatis ordienda, ast post eum susceptum statim fuisse expertum emendationis veritatem. „Postquam undae genitalis auxilio, superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus Sanctus animaret. Scis profecto et mecum pariter recognoscis, quid detraxerit nobis quidve contulerit mors ista criminum, vita virtutum. Scis ipse, nec praedico.“[1]

4. *Effectus sociales* plane admirandi religionis Catholicae e moribus per eam reformatis pullularunt. Familia per castitatem et fidelitatem Christianam reformata gloriosius e tenebris polygamiae saltem successivae surrexit. Matrimonii character sacramentalis, unitas, indissolubilitas sexui

[1] Opp. ed. G. Hartel. Viennae 1868 ss. t. I. p. 6.

femineo dignitatem amissam restituit proliumque educationem stabilem reddidit.

Charitas universalis Christiana iam hereditarias inimicitias erga alienigenas sustulit, mancipiorum catenas solvit, omnium hominum innata iura vindicavit, omnibus miseriarum generibus de multiplici levamine et solatio providit.

Iustitia Christiana dedit mundo sanctos imperantes et sanctos obedientes; perfectaeque ab Evangelio consultae obedientiae frequens exemplum rebelles in mundo quoque voluntates innumeras compescuit.

5. *Effectus oeconomici* e moralibus item et socialibus salubriter promanarunt.

Laborem, oeconomicae prosperitatis humanum fundamentum, Christiana religio e coeno contemptus ad altissimam dignitatem elevavit, dum Filium Dei in officina fabri Nazareni per maximam vitae partem duros labores peragentem mundo ostendit et filios regum in sacra claustrorum medii aevi obedientia aratro laborare docuit, imo medio aevo ordinem socialem unice labori humano mechanico, spirituali, politico innixum stabilivit.

Ex hac laboris nobilitatione iam agricultura et industria utilissimum ceperunt incrementum, commercium vero in honestate Christiana solidissimum nactum est fundamentum.

6. *Effectus scientificos* prima sensit philosophia, in nobilissimis suis partibus ab omni errore repurgata et per hoc in ceteris quoque multum correcta et illustrata.

Immensi valoris labor fidei defendendae et explicandae primorum saeculorum apologetis et doctoribus iam causa et ratio fuit vastissimi studii eruditionis omnigenae, cuius immortalia monumenta in Patrologia Catholica recensentur.

In subsequenti per irruentes barbaros culturae Romanae devastatione asceteria religionis Catholicae facta sunt antiquae eruditionis ultima refugia. Calami monachorum S. Benedicti scriptores classicos et ecclesiasticos describentes facti sunt arma scientiae contra ignorantiam et barbariem.

Renascens exeunte aevo medio antiquarum litterarum studium in Summis Pontificibus fautores maximos, in clero operarios praecipuos invenit.

In continentes recentius detectas mundus nonnisi avaros et crudeles negotiatores et expugnatores misit;

charitas autem Christiana eo direxit agmen evangelizantium pacem, qui fervido studio gentium barbararum et ferarum linguas, mores, usus perscrutati scientiarum ethnographiae et linguisticae parentes merito vocantur.

Et hodiedum Ecclesia in suo clero saeculari et regulari multa hominum millia ad scientias diversas erudit iisque provehendis pro tota vita dedicat.

7. *Effectus artistici* non minores sunt ceteris culturalibus religionis Catholicae effectibus. Pulchritudinis spiritualis incomparabilia plane idealia in Deo, Deo-Homine, Deipara, Virgine Matre, in splendoribus sanctarum virtutum per religionem Catholicam generi humano exhibentur. Ipsa ecclesia, manufacta domus Dei, est magnificentissimum architectonicae artis opus et ceterarum artium aptissimum theatrum: theatrum sculpturae in aris et statuis, picturae in muris et iconibus, musices in choro, eloquentiae in ambone, poeticae in sacra liturgia. Est unaquaeque Ecclesia Catholica museum quoddam artium, non unius, sed omnium; museum non pro solis divitibus et eruditis, sed pro omni homine; museum non unum vel alterum in urbe quadam opulenta, sed museum plane omnipraesens etiam ruri, etiam apud barbaros recenter conversos in silvis Oceaniae, ubi iam audiri possunt cantus Magni Gregorii et videri icones Raphaëlis Sanctii.

8. *Obiectio.* Quid iam dicamus de nefaria calumnia, quae Ecclesiam culturae humanae inimicam blaterare non veretur? — Imo quasi e proprio suo ore Ecclesiam condemnare contendunt, qui ad damnatam in Syllabo errorum num. 80. propositionem provocant ita sonantem: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere — dicentes, Romanum Pontificem istam thesim damnantem eo ipso se progressus et recentis civilitatis inimicum irreconciliabilem declarasse.[1]

Quae calumniae nunquam ortae fuissent, si iis qui de hac re suam sapientiam pandere cupiebant, placuisset locum illum inspicere, e quo propositio ista in Syllabum transsumpta est, nimirum Allocutionem S. P. Pii IX. habitam in Consistorio secreto diei 18. Martii 1861, agentem imprimis de ruptione Concordati Neapolitani.[2] Habetur

[1] Cf. Tosi, Vorlesungen über den Syllabus. Wien 1865. p. 228 s.

[2] Allocutio relata est in Archiv für kath. Kirchenrecht t. VI. (1861) pp. 330—335.

enim in hac Allocutione ea propositionis citatae *authentica* interpretatio, ut Pontifex post querelam de ruptura dicti Concordati aliisque malis Ecclesiae illatis ita prosequatur: „Huiusmodi igitur civilitati possetne unquam Romanus Pontifex amicam protendere dexteram, et cum ea foedus concordiamque ex animo inire? Vera rebus vocabula restituantur et haec Sancta Sedes semper sibi constabit. Siquidem ipsa verae civilitatis continenter fuit patrona et altrix: atque historiae monumenta eloquentissime testantur ac probant, omnibus aetatibus ab eadem Sancta Sede in disiunctissimas quasque et barbaras terrarum orbis regiones veram rectamque fuisse invectam morum humanitatem, disciplinam, sapientiam. At cum civilitatis nomine velit intelligi systema apposite comparatum ad debilitandam ac fortasse etiam delendam Christi Ecclesiam, numquam certe quidem haec Sancta Sedes et Romanus Pontifex poterunt cum huiusmodi civilitate convenire. *Quae* enim, ut sapientissime clamat Apostolus, *participatio iustitiae cum iniquitate, aut quae societas luci ad tenebras! Quae autem conventio Christi ad Belial?* (II. Cor. 6, 14. 15.)[1]

9. *Conclusio totius dissertationis.* Est igitur Ecclesia schola magna culturae pro toto orbe terrarum; schola, quam optima humani generis pars a multis saeculis frequentat, in qua immensa bona iam didicit et plura adhuc discere debet. Est Ecclesia schola divitum et pauperum, doctorum et parvulorum, schola morum et sanctitatis, schola pacis et concordiae, schola ordinis et prosperitatis, schola veritatis et pulchritudinis, scientiarum et artium.

Et ita philosophia culturae ad id perducit propositum, ut laboremus usque ad mortem in stabiliendo extensivo et intensivo dominio Iesu Christi in toto genere humano. Dilatetur extensive dominium Iesu Christi. Cognoscant omnes gentes unum Deum verum et quem misit Filium Suum unigenitum, Dominum nostrum Iesum

---

[1] Merito notat Tosi o. c. p. 233: „Was hat man nicht schon alles unter Aufklärung und Fortschritt verstanden! Einmal war es die Guillotine, ein anderes Mal die Emanzipation des Fleisches, heute ist es die ökonomische Ausnützung des Menschen, morgen die Säkularisation der Kirchengüter, dann wieder die Verjagung von Königen und Fürsten — und der heilige Vater soll wie ein blöder Tor Beifall klatschen, so oft man mit den Namen von Civilisation und Fortschritt seine Ohren kitzelt, statt vorerst des näheren zu untersuchen, welcher Inhalt unter der gefälligen Außenseite verborgen liege."

Christum. Cognoscant in eo totam veritatem theologicam et simul fundamentum et correctivum omnis alius veritatis theoreticae et practicae. Firmetur regnum Iesu Christi intensive in omni humana anima. Cognoscant omnes quamplurimum ex fide vera praeceptisque legis divinae. Penetret lumen Christi illustretque omnem et totum intellectum humanum, nullasque relinquat tenebrosas errorum vel dubiorum latebras in anima immortali, Dei immortalis imagine. Pervadat, ungat, ducat, dirigat, roboret omnem humanam voluntatem gratia Christi salvifica. Sanctificentur mores individuorum, sanctificentur consilia rerum publicarum. Luceat ubique veritas, regnet ubique iustitia et pax. Sit summus Christi in terris vicarius summus etiam in rebus humanis divinae voluntatis interpres, maximus iudex et arbiter humanae moralitatis in rebus dubiis, custos iustitiae, tutor debilium, pater aequitatis.

Ave igitur, sancta gentium Mater, culturaeque magistra! Gratias Tibi agat genus mortalium a Te sanctificatum, pacificatum, eruditum, ornatum! Te sequemur, Te omnes sequantur ducem et magistram. Tibi credentes non errabimus, Te sequentes non deviabimus. Perduc singulos ad portum aeternae salutis, perduc terrenam societatem ad quaecumque vera, quaecumque bona, quaecumque pulchra, honesta, ornata. In Te et per Te, Tecum et pro Te laborent omnes, quique terrigenis bene volunt. Et totus mundus cum magno in terris solatio et aeterno in coelis praemio experietur, quod sanctae memoriae Leo P. P. XIII. docet: „Immortale Dei miserentis opus, quod est Ecclesia, quamquam per se et natura sua salutem spectat animorum, adipiscendamque in coelis felicitatem, tamen in ipso etiam rerum mortalium genere tot ac tantas ultro parit utilitates, ut plures maioresve non posset, si in primis ac maxime esset ad tuendam huius vitae, quae in terris agitur, prosperitatem institutum.“[1]

[1] De civitatum constitutione Christiana d. d. 1. Nov. 1885.



DAS SOG. GESETZ DER ERHALTUNG DER KRAFT UND SEIN VERHÄLTNIS ZUR PSYCHOLOGIE.[1]

VON DR. M. GLOSZNER.

Durch die Entdeckung des sog. Gesetzes der Erhaltung der Kraft, richtiger der Äquivalenz inbezug auf Verlust und Gewinn von Energie bei wechselseitiger Einwirkung körperlicher Agentien ist die seit Descartes ventilierte Frage über die Wechselwirkung von Leib und Seele in ein neues Stadium getreten. Von unserem Standpunkte betrachtet ist allerdings die Frage unrichtig gestellt. Denn da uns die Seele nicht nur als bewegende und finale Ursache dem Leibe gegenüber gilt, sondern als dessen wesenhafte Form, als sein Wirklichkeitsprinzip (Entelechie), so kann streng genommen von einer Wechselwirkung von Leib und Seele nicht geredet werden. Gleichwohl bleibt das Problem in anderer Richtung bestehen, sofern es sich um eine Wechselwirkung rein seelischer und gemischter Vermögen, der Sinnlichkeit auf den Verstand, des Willens auf die körperlichen Organe handelt. Auch unsere Auffassung (die nicht allein die des Aristoteles und des heil. Thomas, sondern auch des hl. Augustinus ist[2]), kann als substanzieller Dualismus bezeichnet werden. Es ist dies aber ein Dualismus wesentlich anderer Art als der des Descartes. Jenem zufolge sind Leib und Seele nicht komplette Substanzen, deren jeder ein selbständiges Sein zukommt, sondern substanzielle Bestandteile, die sich zu einer wahren und wesenhaften Einheit verbinden, indem die Seele dem an und für sich bestimmungslosen Stoffe dieses bestimmte Sein verleiht, ihn zum Körper und zum lebendigen Leibe gestaltet.

Dagegen in der Seelenlehre des Descartes sind Seele und Leib nicht bloß verschiedene Wesensbestandteile,

[1] Vgl. L. Busse, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie. 1900.

[2] „Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est inquantumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur. De immort. an. c. 15. Vgl. Storz, Die Phil. d. hl. Aug. 1882, S. 119.

sondern Substanzen mit geradezu gegensätzlichen Wesensattributen, indem die Seele als Denken, der Leib als Ausdehnung bestimmt wird. Konsequent müßte in einer solchen Auffassung jede reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib in Abrede gestellt werden. Descartes selbst ging auf das Problem nicht näher ein und scheint sich die Tragweite desselben nicht zu einem tieferen Bewußtsein gebracht zu haben. In seiner Schule wurde teils die Theorie von den gelegentlichen „Ursachen" (Geulincx) teils die vom physischen Einflusse (Storchenau) ausgebildet. Gründlicher ging Spinoza zu Werke. Er leugnet jede reale Wechselwirkung von Leib und Seele und setzt an deren Stelle einen Parallelismus der psychischen und physischen Erscheinungen, in seiner Sprache: der Modi der beiden Attribute der einen Substanz, des Denkens und der Ausdehnung nach dem Grundsatze: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Diese parallelistische Theorie scheint nun in dem Energiegesetze (um uns kurz auszudrücken) eine neue umso festere Stütze gewonnen zu haben, als jenes Gesetz auf naturwissenschaftlichem Wege durch Erfahrung gewonnen wurde, also aus einer Erkenntnisquelle stammt, der man heutzutage vorwiegende, wenn nicht geradezu ausschließlich maßgebende Bedeutung zuschreibt.

Es fragt sich indes, ob nicht die Naturforschung jenem auf empirischem Wege gefundenen Gesetze einen Sinn unterlegt und eine Ausdehnung zuschreibt, die der von einem umfassenderen Standpunkte prüfende Verstand des Philosophen nicht zu konzedieren vermag. Was die Stellung der Naturwissenschaft zur Philosophie überhaupt betrifft, so hat Busse in der zitierten, unsern Gegenstand wenn auch von einem verschiedenen Standpunkt behandelnden Abhandlung ein sehr beherzigenswertes Wort gesprochen. „In solchen Fragen, bemerkt er, der Philosophie vorzuschreiben, ihre Ansichten den von der Naturwissenschaft ausgebildeten, keineswegs notwendigen und unerläßlichen und ebensowenig von allen bedeutenden Naturforschern vertretenen Hypothesen über das physische Weltall möglichst anzupassen, den letzteren innerhalb des Reiches der Philosophie einfach ohne weiteres Bürgerrecht zu gewähren, würde doch im Grunde heißen, die Philosophie, nachdem sie aufgehört hat, die Magd der Theologie zu sein, zu einer Magd der Naturwissenschaft zu machen, und scheint

mir mit der höheren Stellung der Philosophie, die es ihr zur Aufgabe macht, die von den Einzelwissenschaften ausgebildeten höchsten und allgemeinsten Voraussetzungen nicht einfach hinzunehmen, sondern einer auf Betrachtungen über das Ganze der Welt beruhenden kritischen Prüfung zu unterziehen, nicht recht im Einklang zu sein."[1]

In wesentlich demselben Sinne haben wir stets das Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft aufgefaßt. Was aber den Ausdruck: „Magd der Theologie" betrifft, so ist die Bedeutung desselben nicht so schlimm, als das Wort unseren Ohren klingt; denn es ist dabei mehr an die wertvollen Dienste zu denken, welche die Philosophie der Religion und der Theologie leistet, ohne ihrer Würde dabei etwas zu vergeben, als an jenes Abhängigkeitsverhältnis, das den offenbarungsgläubigen Philosophen verpflichtet, an der als göttlich erkannten Offenbarung sich zu orientieren, ohne deshalb auf die Selbständigkeit seiner Wissenschaft zu verzichten, die ihm verbietet, irgend etwas aufzunehmen, was nicht aus ihren Quellen, Vernunft und Erfahrung geschöpft und zu erweisen ist. Dagegen mutet man heutzutage vielfach dem Philosophen zu, naturwissenschaftliche Hypothesen, wie z. B. die Selektionshypothese Darwins, ungeprüft hinzunehmen, und erhebt, sofern dies nicht geschieht, den Vorwurf der Ignoranz oder des Ignorierens, wie er jüngst gegen die unbequeme „Neuscholastik" wieder erhoben worden ist. (In Mauthners „Beiträgen" usw.)

Wenden wir uns wieder unserem Gegenstande zu. Unvereinbar mit der realen Wechselwirkung von Psychischem und Physischem ist das Energieprinzip, wenn es besagen soll, daß das Quantum physischer Energie in der Welt immer dasselbe bleibt — in der einen oder anderen Form, als örtliche Bewegung, Wärme usw. und weder eine Vermehrung noch Verminderung erleidet. Wir nehmen hier den Ausdruck: Psychisches in einem weiteren Sinne, als er seit Descartes genommen wird, und in welch letzterm die vegetativen Lebenserscheinungen vom Begriffe des Psychischen ausgeschlossen werden. Auch Wachstum, Ernährung, Zeugung sind psychische Funktionen und durchbrechen bereits die Gültigkeitssphäre des Energieprinzips. Denn der Ausweg, daß z. B. die im Samen wirkende

[1] L. Busse, a. a. O. S. 121.

Keimkraft ohne Aufwand von Energie die chemisch-physikalischen Kräfte nur dirigiere, nur die Richtung bestimme, ist wirkungslos, wie Busse bei einem ähnlichen Anlaß überzeugend nachweist.[1]

Die unveränderliche Konstanz der Energiemenge ist indes keineswegs eine Forderung des Energiegesetzes. Dieses ist von unorganischen Prozessen abstrahiert und verlangt nichts weiter als die Äquivalenz der Wirkung mit dem aufgebotenen Quantum von Energie in allen körperlichen Veränderungen. „Welche Energieformen einander hervorrufen, bleibt . . völlig unbestimmt.“[2]

Man hat dieses Gesetz eine „Transformationsformel“ genannt, weil es nur aussage, wie sich, wenn ein Geschehen, wenn Energieumsetzung stattfinde, die Energie dabei verhalte, nicht aber fordere, daß eine Energieumsetzung notwendig immer stattfinden müsse.[3] In dieser Auffassung bleibt, wie einleuchtet, die Möglichkeit einer psychischen Einwirkung auf Körperliches offen, da ohne materialistische Konsequenzen eine Energieabgabe der Seele, ein Verlust an Energie derselben, eine „Transformation“ psychischer in physische Energie nicht gedacht werden kann. Daß übrigens die Vorstellung einer Energieverwandlung oder eines Überspringens sozusagen der Bewegung des einen Körpers auf den andern eine ungeeignete, philosophisch unhaltbare sei, gedenken wir weiterhin zu zeigen. Zugleich sei hier im Anschluß an Busse bemerkt, daß das Energiegesetz nicht notwendig (wozu die vorherrschende Richtung der modernen Naturwissenschaft geneigt sein dürfte) in einem mechanischen Sinne zu interpretieren sei, d. h. in der Weise, daß die „Transformation“ nur zwischen Bewegungsformen — Relationen der Lage — stattfinde.[4]

An der Unmöglichkeit eines Verlustes von Energie der Seele und Abgabe solcher an ein physisches Agens

[1] „Natürlich ist auch nichts damit gewonnen, daß man . . . die Seele die Rolle einer Billardbande spielen und sie nur die Richtung physischer Bewegungen ändern läßt, denn Richtungsänderung bewegter Teilchen heißt, mechanisch gesprochen, allemal: Einführung einer Seitenkraft von bestimmter Richtung und bestimmtem Arbeitswert. Eine psychische, die Richtung ändernde Kraft brauchte zwar nicht selbst eine bestimmte Richtung zu haben, ihr Eingreifen müßte aber doch ebenso wie das einer physischen Kraft eine physische Energieveränderung zur Folge haben.“ A. a. O. S. 114.

[2] A. a. O. S. 98. [3] A. a. O. [4] A. a. O. S. 96.

scheitert der Versuch, das Energiegesetz mit der Wechselwirkung von Psychischem und Physischem in der Weise zu vereinbaren, daß das Psychische als eine besondere Energieform anzusehen sei, die sich in äquivalente Beträge von physischer Energie umsetze, so daß das Quantum von Energie im Universum immer gleichbleibe. Diese Auffassung kann, wie schon angedeutet wurde, von einer objektiv materialistischen Tendenz nicht freigesprochen werden. Auch widerspricht sie aller Erfahrung. „Eine Erhöhung ihrer (der Seele) Leistungsfähigkeit über die durch diese Faktoren (die augenblicklich durch sie repräsentierte Energiemenge und den durch Abgabe physischer Energie allenfalls hinzukommenden Zuschuß) gesetzten Schranken hinaus . . . würde völlig unmöglich sein.“[1]

Eine andere Hypothese sucht die Wechselwirkung von Psychischem und Physischem durch die Annahme mit dem Energiegesetz in Einklang zu bringen, daß die physische Energie einen doppelten Effekt, einen physischen und einen psychischen, hervorbringe. Umgekehrt müßte aber auch eine psychische Ursache eine psychische, und ohne weitere Energie aufzuwenden, eine physische Wirkung haben.[2] Von einer Wirkung eines Dinges auf ein anderes kann aber nur die Rede sein, wo ein Energieaufwand stattfindet. Das Leibliche muß beim Wirken auf Seelisches Kraft verbrauchen, wenn von einem Kausalitätsverhältnisse zwischen beiden geredet werden soll.[3] Ist umgekehrt der physiologische Vorgang durch die psychische „Ursache“ gar nicht beeinflußt, sondern Wirkung des vorausgehenden physiologischen Prozesses, so ist dieser ausschließliche Ursache des Vorganges.[4]

Unmöglich ist der Ausweg, daß beim Wirken der Seele auf den Leib ohne Erzeugung neuer Energie potentielle in kinetische Energie „ausgelöst“ werde; denn eine Auslösung wird immer in der zur vollen Bedingung des betreffenden Vorganges noch fehlenden Bedingung oder in der Hinwegräumung eines Hindernisses bestehen.[5]

Die Annahme einer Konstanz der Energie im Wechsel der Energieformen beruht auf einer petitio principii; sie setzt eine geschlossene Naturkausalität voraus, die sich nicht allein nicht beweisen läßt, sondern eben durch

[1] A. a. O. S. 102. [2] S. 106. [3] S. 109. [4] S. 110. [5] S. 111.

die erfahrungsmäßige psychische Kausalität ausgeschlossen ist. „Aus dem Energiegesetz läßt sich nicht die Notwendigkeit der geschlossenen Naturkausalität und deshalb nicht die Unmöglichkeit der Wechselwirkung ableiten.“[1] Nur wenn eine solche geschlossene Naturkausalität bewiesen wäre, würde die Konstanz der Energiesumme des physischen Universums behauptet werden können.

Wir haben im bisherigen das sog. Carnotsche Gesetz, dem zufolge eine „fortschreitende Veränderung des Verhältnisses von Wärme und Bewegung zu ungunsten der letzteren“ stattfindet, ohne Erwähnung gelassen, da es für unsere Frage belanglos ist, in welcher Form die Energie als bestehend angenommen wird, solange man überhaupt dem Energiegesetz den Sinn unterlegt, daß die physische Energiesumme jederzeit konstant bleibt. Nicht dies aber besagt das Energiegesetz, sondern nur, daß innerhalb eines bestimmten, in sich geschlossenen Komplexes materieller Ursachen, den wir als einen von außen nicht beeinflußten annehmen, die Summe der lebendigen und potenziellen Energie stets dieselbe ist.[1]

Daß die Annahme einer psychisch-kausalen Einwirkung auf Körperliches zur Mythologie oder zum Spiritismus führe, ist nicht zu befürchten; denn erfahrungsgemäß findet eine Wechselwirkung zwischen Geistigem (Psychischem) und Physischem nur da statt, wo Leben (nicht allein geistiges), an organisierte Materie gebunden, sich äußert. Die Möglichkeit einer Einwirkung rein geistiger Agentien ist indes vom philosophischen Standpunkte um so weniger ausgeschlossen, als alle Bewegung schließlich auf einen ersten, rein geistigen, unendlich mächtigen, mit der Welt nicht vermischten Beweger zurückgeführt werden muß. Mit den Klopfgeistern und Schreibmedien der Spiritisten hat diese metaphysische Theorie nichts zu schaffen.

Ursache und physische Ursache, Wirkung und physische Wirkung dürfen, wie vielfach von seiten der Naturforschung geschieht, nicht identifiziert werden.[2] Physische Energie ist bis zum Momente ihres Verschwindens, wenn verbraucht zur Hervorbringung physischer Vorgänge, der Bedingung unterworfen, physische Energie nur im gleichen Verhältnis, als sie selbst verliert, erzeugen zu können.

---

[1] A. a. O. S. 119. [2] S. 123.

Dies, nicht mehr, liegt im Energiegesetz; folglich steht dieses Gesetz mit der Lehre von der Wechselwirkung nicht im Widerspruch, und von dieser Seite bietet das Energiegesetz keine Handhabe für den psycho-physischen Parallelismus.[1]

So weit können wir mit Prof. Busse im wesentlichen, von der Wahl gewisser Ausdrücke abgesehen, gehen. Dagegen vermögen wir ihm nicht auf metaphysischem Gebiete zu folgen. Wir stehen nicht „auf dem Boden der Lotzeschen occasionalistischen Interpretation der Wechselwirkung der Dinge".[2] Um unsere Auffassung in dieser Hinsicht zu präzisieren, so wirkt der reine Geist real auf Körper, ohne irgend eine Rückwirkung zu erfahren. Dagegen vermag auch die Geistseele nur durch ihre Vermögen und ihre Organe verändernd auf Körper einzuwirken, wie sie auch nur durch ihre Organe und die daran gebundenen Vermögen eine Einwirkung von seiten der Körperwelt erfahren kann. Die Körper wirken auf die Sinne, die Sinne auf den Verstand, jedoch nicht, ohne durch die Funktion einer rein aktiven Seelenkraft (den int. agens) zu einer solchen Wirkung fähig gemacht worden zu sein. Der Wille steht in inniger Beziehung zum sinnlichen Begehren und wirkt durch dieses auf die Bewegungsorgane (Nerven und Muskeln). Überhaupt stehen sich von unserm Standpunkt aus nicht Geist und reine Körperlichkeit (cartesianisches „Denken" und „Ausdehnung") einander gegenüber, sondern geformter, also in gewissem Sinne der Seele verwandter, Stoff, ein solcher also, der durch seine Form auf Psychisches, selbst an Materie Gebundenes und durch dieses auf die geistigen Potenzen wirken kann. Speziell verhalten sich Wille, sinnliches Begehren, Bewegungskraft wie aufeinander wirkende Sphären, indem der Wille das Begehren durch das in diesem enthaltene psychische Element, das Begehren aber die Bewegungskräfte in Bewegung setzt.

Bewegung selbst, wie auch Busse andeutet, ist nicht mechanisch zu begreifen; wir wenden darauf die Begriffe von Potenz und Akt an und fassen sie als stetigen Übergang von jener in diesen inbezug auf den Ort, oder das Ziel der Bewegung. Ebenso begreifen wir die angebliche Transformation von Wärme und Bewegung usw.

[1] S. 124. [2] S. 107.

als Aktualisierung körperlicher Potenzialität. Körper wirken aufeinander nur durch unmittelbare oder mittelbare Berührung, sie leiden also voneinander, der warme vom kalten, der kalte vom warmen nach Maßgabe der aufgewandten Energie, daher der Verlust auf der einen, der Gewinn auf der andern Seite. Bewegung geht nicht über von einem Körper auf den andern, sondern erzeugt Bewegung; da aber der bewegende Körper auch seinerseits vom bewegten leidet, so verliert er selbst an Bewegung, was er dem bewegten mitteilt. Im allgemeinen ist der Grundsatz im Auge zu behalten, daß alles Verursachen auf eine Verähnlichung des Gegenstandes einer wirkenden Kraft mit der Ursache abzielt.

Diese Anwendung ontologischer Begriffe und Prinzipien auf unser Problem kann nur der Positivist als unberechtigt verpönen, indem er auf Wissenschaft überhaupt verzichtet. Jede wahrhaft wissenschaftliche, d. h. begriffliche und prinzipielle Behandlung der Dinge und Erscheinungen stößt auf metaphysische Aufgaben, die für unser reflektierendes Erkennen nur mit Hilfe ontologischer Prinzipien zu lösen sind.

DE CONCORDIA MOLINAE.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Sequitur vol. XVII. p. 301. 476; XVIII. p. 83.)

Caput quartum.

Utrum Concordia Molinae concordet cum recta ratione.

Secundum principium Concordiae: **Influxus Dei specialis.**

I.

1. Cum Molina gradum facit in Sua **Concordia** ex ordine naturae ad ordinem supernaturalem gratiae, admonet lectorem, ut vigilet atque advertat „latissimum esse discrimen inter concursum Dei generalem cum causis

secundis ad actiones earum naturales, et auxilium particulare gratiamve praevenientem, qua Deus liberum arbitrium ad opera supernaturalia credendi, sperandi, diligendi ac poenitendi, ut ad salutem oportet, evehit et coadiuvat: quod pauci advertunt".

2. Si de libero arbitrio agatur et de operibus naturalibus, tunc Molina ait: *„Ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam Divus Thomas in causis secundis exigit."* (Disp. 26.) *„Concursus generalis Dei cum voluntate ad appetitionem non est influxus Dei in causam, ea ratione, qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat; sed cum causa ea ratione, qua in se suscipit effectum ab eadem causa et a Deo, partiali influxu utriusque, productum."* (Disp. 29.)

Et nunc in hac ipsa Disput. 29. agens de libero arbitrio et operibus supernaturalibus scribit: *„Auxilium particulare, quod praeveniens gratia nuncupatur, motio quaedam est, qua liberum arbitrium excitatur et praevenitur potensque redditur, ut ita adiutum libero suo influxu cooperetur ulterius huiusmodi supernaturales actus, quibus proxime aut remote ad gratiam gratum facientem disponatur. Quare motio quaedam est in ipsam causam, ut ea mediante in se habeat, unde libere exercere ulterius possit, si velit, eiusmodi opera, qualia ad salutem sunt necessaria."*

3. Mirum quippe videtur, quod Molina fateatur esse sibi difficilem ad intelligendum motionem Dei, ut Auctor naturae est, in ipsam potentiam voluntatis; ut ea motione divina in se habeat liberum arbitrium, unde libere exerceat actum suum; et quod nunc nullam prorsus inveniat difficultatem ad intelligendam motionem Dei, ut Auctor est ordinis supernaturalis, in ipsam potentiam liberi arbitrii tamquam in causam sui actus tamquam in virtutem eliciendi suam operationem. Si enim Dei influxus atque motio in potentiam liberae voluntatis non destruit, sed complet ac perficit, dum sermo est de motione et influxu in ordine supernaturali; quare Dei motio in ordine naturae non erit appellanda etiam, ut D. Thomas appellat, *„complementum* virtutis agentis secundi"? Si Dei influxus supernaturalis est motio quaedam in ipsam causam, in ipsam potentiam liberi arbitrii, et hac motione voluntas **potens** redditur ad agendum: quare Dei influxus naturalis non erit quoque **motio quaedam** in ipsam causam, in ipsas

potentias operativas, in ipsam voluntatem, qua agens est, qua principium est sui actus? Si in ordine supernaturali divina motio reddit **potentem** ipsam voluntatis potentiam, etiam suo modo et suo gradu **potentem** reddet in ordine naturali.

4. In doctrina Divi Thomae theoria divinae motionis semper remanet eadem et iisdem principiis innixa. Et sicut ordo gratiae praesupponit et includit ordinem naturae, quem elevat ac perficit; sic divina motio, quae est gratia actualis, includit totam perfectionem divinae motionis, quae est auxilium generale. Si principium movens est Deus ut Auctor naturae, terminus motus respondet suo primo principio; et tunc opera sunt naturalia. Si autem principium movens est Deus ut Auctor quoque gratiae, terminus motus etiam respondet suo primo principio; et tunc opera sunt supernaturalia. Applicatio, quam D. Thomas exigit in causis secundis etiam liberis, in ordine naturae retinet nomen **physicae motionis**; in ordine vero supernaturali vocatur **gratia actualis**, quae est Dei physica praemotio in ordine supernaturali. Influxus Dei semper est praevius prioritate causalitatis: motio divina semper est praeveniens liberum arbitrium creatum, numquam ipsius pedissequa. In ordine naturali dispensatur a Deo iuxta leges generalis providentiae; in ordine autem supernaturali dispensatur a Deo per suam misericordiam ad executionem specialis providentiae; quae quidem executio denominatur *vocatio, iustificatio* et *glorificatio.* (1. P. qu. 23. a. 2.)

5. Molina autem non audet transferre suam theoriam de concursu generali ad ordinem supernaturalem nisi cum additionibus et adminiculis; alioquin **concursus simultaneus** latam aperiret viam et apertam omnino relinqueret portam versus castra Pelagianorum. Molina, qui motionem et applicationem traditam a D. Thoma capere non valebat, videtur nunc aliqualiter intelligere. Auctor **Concordiae** coactus est perhibere testimonium Divinae motioni in ipsam causam, in ipsam potentiam liberi arbitrii: coactus est asserere, quod divina motio excitat, movet et movendo potentiorem reddit potentiam voluntatis ad volendum, ad operandum.

Attamen 1) eritne verum, quod Molina docet, physicam praemotionem, saltem ut Deus auctor est gratiae, in potentiam liberae voluntatis? 2) Transmutatne Deus per hanc suam divinam motionem, quae est in causam, in

potentiam liberi arbitrii, ipsammet liberae voluntatis potentiam? 3) Poteritne iure meritoque dici de **hac motione in causam** a Molina instituta id ipsum, quod Molina scripsit de motione et applicatione, quam D. Thomas exigit in causis secundis, nempe: *„Hoc tamen commentitium plane est, nullaque ratione fulcitur, et res frustra multiplicat"?* (Concord. qu. 14. disp. 26.)

II.

6. Conclusio prima: *Molina reiicit etiam in ordine supernaturali physicam Dei motionem in potentiam liberam voluntatis ut in causam; id est, ea ratione, qua agens est, quasi divino influxu voluntas prius physice mota agat.*

Ratio prima. — Fundamentum generale pro physica Dei motione stabilienda, tam in ordine gratiae quam naturae, est theoria causarum instrumentalium. Omnes quidem creaturae, dum operantur, agunt velut instrumenta Dei, etiam homo et angelus. Ita D. Thomas lib. 3. contra gentes cap. 147: *„Sub Deo, qui est Primus Intellectus et Volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente."* Et 3. P. qu. 7. a. 1. ad 3.: *„Humanitas Christi est instrumentum Dininitatis; non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur; sed tamquam instrumentum anima rationali animatum, quod ita agitur, quod etiam agat."* Vide etiam 1. 2. qu. 68. a. 3. ad 2.

Iidem quoque sunt characteres divinae motionis, sive terminus motus sistat intra limites ordinis naturalis, sive transcendat atque ingrediatur in ordinem supra naturam, qui nominatur ordo gratiae et gloriae. Quapropter D. Thomas 1. 2. qu. 110. a. 2. **naturam** divinae motionis in ordine supernaturali ostendit et declarat per **naturam** divinae motionis in ordine naturali. Utraque enim divina motio est: 1. *effectus* in homine, alter gratuitus, alter vero secundum exigentiam ipsius naturae; 2. *motus quidam* animae; quia actus moventis in moto est motus; 3. *motus receptus* in ipsis potentiis et ipsam potentiarum activam virtutem complens ac cum suis propriis effectibus coniungens.

De natura huiusce physicae divinae motionis iam supra dictum manet: est etenim natura illius vis instrumentalis, de qua D. Thomas qu. 27. de Veritate a. 4. tradit, quod est: a) *„Quid incompletum in genere entis";* b) *„Ad ens*

magis quam ens"; c) *„Virtus se habens ut in fieri existens et moveri"*; d) *„Virtus cessans, cessante motione Dei moventis"*. — Atque Catechismus Concilii Tridentini, Romani Pontificis iussu promulgatus atque ipsius auctoritate approbatus, tradit etiam de hac physica Dei motione, quod est: *„Intima virtus Dei secundarum causarum efficientiam* a) *non impediens,* b) *praeveniens,* c) *ad actionem impellens,* d) *attingens a fine usque ad finem fortiter,* e) *et disponens omnia suaviter."* (Part. 1. a. 1. n. 24.)

Iam autem Molina expresse reiicit hunc physicum Dei influxum in potentiam liberae voluntatis, etiam in ordine supernaturali. Ait enim in libro Concordiae qu. 23. disp. 1. memb. 7.: a) *„Id non est donis gratiae, determinare voluntates nostras ad consensum, ut saepe est explanatum; sed est solum invitare et allicere."* b) *„Quamvis plus sit conversio voluntatis quam determinatio eiusdem voluntatis ad alios communes actus; determinatio tamen voluntatis, quae utrobique fit, est ab ipsa voluntate pro sua innata libertate se libere applicante ac determinante ad consensum aut dissensum, ut dictum est; et non a Deo sua omnipotentia illam determinante, ut potest; quoniam tunc actus non esset liber, sed necessarius ex parte voluntatis."*

Molina ergo, tametsi concedat et affirmet in ordine supernaturali *„motionem quamdam"* in ipsam causam et in ipsam potentiam liberi arbitrii, unde liberum arbitrium redditur **potens** ad operandum supernaturales actus; attamen non admittit motionem physice immutantem potentiam liberae voluntatis, motionem determinantem atque inclinantem; sed invitantem dumtaxat atque allicientem.

7. Ratio secunda. — Aliud praeterea fundamentum pro physica Dei motione affirmanda in ipsam potentiam liberi arbitrii, ut in causam sui actus, et qua ipsa libera voluntas determinetur libere ad consensum, affertur a D. Thoma 1. 2. qu. 111. a. 2., ubi quidditatem gratiae operantis et gratiae cooperantis evolvit ac declarat. Quando enim Deus movet hominem gratuita motione, quae dicitur **gratia operans**; tunc non tantum Deus determinat potentiam voluntatis et ipsam applicat ad actum consensus, sed ita perfecte atque excellenter applicat ac determinat, ut *„quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota et non movens, solus autem Deus movens; et praesertim, cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat."* Quando vero Deus movet hominem gratuita motione, quae

gratia cooperans denominatur; tunc Deus ita determinat et applicat voluntatem ad consentiendum, ad eligendum, ad libere volendum, ut quantum ad illum actum *„mens nostra et moveat et moveatur“*.

In utraque itaque motione determinatur, applicatur, flectitur potentia liberi arbitrii ad actionem suam liberam a Deo; at sub motione, quae est gratia cooperans, voluntas etiam determinat se et applicat ad agendum; et sub motione, quae est gratia operans, voluntas se habet *ut mota, ut determinata, ut applicata tantum,* solus autem Deus movens et determinans et applicans. Et tamen non quidem Dominicus Bañez, sed Caietanus, qui antequam Bañez nasceretur, erat iam abs dubio „**bannezianus**“, in suis Commentariis supra locum Summae Theologicae supra citatum scribit: *„Voluntas, mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo; est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum; quia potest dissentire a tali velle; Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius.“*

Nunc ergo Molina in libro Concordiae abhorret ab hac doctrina D. Thomae et Caietani et extollens vocem suam ait: *„Tunc actus non esset liber, sed necessarius ex parte voluntatis“* (qu. 23. disp. 1. memb. 7.).

Et qu. 14. disp. 33. aperte fatetur, se aliter intelligere et explicare **gratiam operantem** quam D. Thomas et D. Thomae discipuli; aperte pronuntiat, se alio valde diverso sensu quam D. Thomas mentem S. Augustini in distinctione gratiam operantem inter atque cooperantem tradenda expendere. *„Tametsi* (inquit) *aliter Augustinum intellexerint D. Thomas duobus articulis citatis, Sotus lib. 1. de natura et gratia cap. 16., et quidam alii.“*

8. Ratio tertia. — Alterum fundamentum pro physicae motionis necessitate stabilienda affertur ab ipso Angelico Doctore 1. 2. qu. 113., in qua ex professo explanat naturam iustificationis ac clare manifestat, quomodo se habeat liberum arbitrium creatum *„ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huiusmodi motionis capaces.“* Quatuor requiruntur ad iustificationem impii scilicet: a) *gratiae infusio;* b) *motus liberi arbitrii in Deum per fidem, spem et caritatem;* c) *motus liberi arbitrii in peccatum per dolorem ac detestationem;* d) *et remissio culpae.* Praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore

quidem sunt simul; quia iustificatio impii non est successiva; sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio peccatorum. Ita ad litteram D. Thomas 1. 2. q. 113. a. 6. et 8.

Molina autem in libro suae Concordiae qu. 14. disp. 46. scribit ea, quae subsequuntur: 1) „*Ego etiam fateor, me numquam valuisse intelligere, quonam pacto gratia ipsa gratum faciens concurrere possit ad actum liberi arbitrii, qui ad eam dispositio est praerequisita.*“ 2) „*Neque satis intelligo, quo pacto libera maneret voluntas ad eliciendum et non eliciendum actum contritionis, si prius in genere causae efficientis acciperet habitum caritatis et gratiae, influxuque illius iuvaretur ad actum contritionis eliciendum.*“ 3) Post haec Molina appellat contra D. Thomam ad Concilium Tridentinum sess. 6. et adducit canonem 4.: „*Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit: an. sit.*“ Deinde quasi doctrina Summae Theologicae, quae erat aperta in medio conclavi, damnata fuisset a Patribus Concilii, Molina exclamat: „*Nescio, quid apertius dici potuerit, ut intelligeretur, ultimam dispositionem ad iustificationem ad habitumve caritatis et gratiae non fieri efficienter ab habitu ipso caritatis et gratiae, sed a praeviis aliis auxiliis.*“ .

9. Molina in sua Concordia multa videtur **nescire**, vel saltem simulare, quod nescit. Ultima enim dispositio ad iustificationem, ut iam supra ex professo in suis propriis locis declaratum manet, fit efficienter a Deo per motionem, quae est infusio gratiae sanctificantis, caritatis atque aliorum habituum infusorum. Hoc docet expresse D. Thomas; hoc conceptis verbis tradit Caietanus, qui ante Bañez erat iam mente et corde **Bañezianus**. In ipsius Commentariis 1. 2. qu. 113. a. 8. scribit:

„In Art. 8. ad 2. nota, quod gratiae donum habituale operatur et per modum naturae et per modum liberi arbitrii. Ideo infusio gratiae gratum facientis, in quantum operatur per modum liberi arbitrii, gratuite movet liberum arbitrium ad actus duos antedictos; et sic praevenit, et **eosdem** ut informatos gratia, et **seipsam** gratiam gratum

facientem. Ita quod non solum simul, sed unica actione Deus, infundendo gratiam, gratuite movet et gratum facit." „In quantum gratuite movet liberum arbitrium, disponit simul et dispositum reddit per liberum arbitrium hominem ad gratiam; quoniam ipso actu liberi arbitrii homo redditur subiectum praeparatum et coaptatum gratiae, cuius opposito actu posuerat obicem gratiae. Et praeparatio est, quae superius in qu. 112. a. 2. dicta est meritoria. Nec obstat his, quod quandoque gratuita Dei motio fit non per gratiam gratum facientem; potest namque et per ipsam et sine ipsa Deus gratuite movere. Unde **actio** Dei in infusione gratiae gratum facientis est non solum **inductiva** formae, sed etiam **dispositiva** subiecti. Unde dispositio subiecti consequitur **infusionem** gratiae et praecedit gratiae **consequutionem**." Hucusque Caietanus.

10. At Molina insistit dicens: „Habitus fidei, spei et caritatis, qui adulto in iustificatione infunduntur, ... *nullam efficientiam* eius facultatis exercent in **actus**, qui tamquam dispositiones eorumdem **infusionem** antecedunt; sed in continuatione postea eorum et in actibus aliis, qui post ipsorum infusionem a potentiis de novo producuntur. Atque id plane satis aperte innuit Concilium Tridentinum sess. 6., si attente legatur ac expendatur."

Concilium quidem Tridentinum, si attente legitur et expenditur, aperte innuit doctrinam a D. Thoma in sua Summa Theologica, praecipue in tractatu de gratia, videlicet:

1) Quod praeparatio hominis ad gratiam iustificantem est duplex: **perfecta**, nempe simul cum ipsa infusione gratiae; et **imperfecta**, quae aliquando praecedit tempore donum gratiae sanctificantis.

2) Actus, per quos homo praeparatur imperfecte, fiunt per **praevia alia auxilia**, quae praecedunt vel praecedere possunt tempore ante gratiae sanctificantis infusionem. Ac proinde in huiusmodi **actus** nullam efficientiam exercent **habitus**, qui infunduntur cum gratia et caritate.

3) Actus vero, per quos homo praeparatur perfecte, antecedunt, tamquam dispositiones, non gratiae et caritatis **infusionem**, sed gratiae et caritatis **susceptionem**: quam quidem praecedunt ordine naturae, sed tempore sunt simul.

4) Unde in huiusmodi **actus** exercent efficientiam **habitus** caritatis et aliarum virtutum, qui adulto in iustificatione

infunduntur. Aliud namque est gratiae et caritatis **infusio**, et aliud gratiae et caritatis **susceptio**. **Infundere** est solius Dei; **suscipere** est hominis per suum liberum arbitrium, sed motum a Deo gratiam et caritatem infundente.

11. Sed Molina adhuc quodam scrupulo agitatus timet, eo quod doctrina D. Thomae videtur esse **periculosa** in fide. Ait enim: *„Si efficienter emanat* (dispositio ultima ad gratiam iustificantem) *ab ipsa gratia et caritate, non video, quo pacto defendi possit, non esse meritoriam non solum gloriae, sed etiam gratiae, ut supra deductum est: quod tamen plus quam periculose in fide concederetur."*

Quasi hocce argumentum per modum difficultatis in contrarium non sibi antea proposuerit et solverit ipse Angelicus Doctor 1. 2. qu. 112. a. 2. ad 1. dicendo: *„Praeparatio hominis ad gratiam habendam est simul cum ipsa infusione gratiae; et talis praeparatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur."*

12. Observatio. — Molina, dum loquitur de „motione et applicatione, quam D. Thomas in causis secundis exigit 1. P. qu. 105. a. 5.", ait (qu. 14. disp. 26): „Non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet." . . . „Mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit."

Dum autem loquitur de „motione et applicatione", quam D. Thomas 1. 2. qu. 111. a. 2. vocat *gratiam operantem,* quamque requirit postea qu. 113. in libero arbitrio pro iustificatione adulti, tunc Molina (qu. 14. disp. 46.) asserit: 1) *„numquam valuisse intelligere",* 2) „neque satis intelligere, quo pacto libera maneret voluntas ad eliciendum vel non eliciendum actum"; 3) existimat huiusmodi doctrinam D. Thomae „esse periculosam in fide"; 4) arbitratur esse damnatum a Concilio Tridentino sess. 6. can. 4.

Revera qui mentem Angelici Doctoris circa Dei influxum in cunctas causas creatas, etiam liberas, clare perspicere desideret, oportet illum comparare motionem et applicationem traditam 1. P. qu. 105. a. 5. cum motione et applicatione tradita 1. 2. q. 111. a. 2. et per totam qu. 113. Haec duplex motio et applicatio differunt sicut perfectum a minus perfecto, sicut excellens a bono, sicut divinae motionis **gradus diversi** ac **diversificati** *ratione suae perfectionis.*

Utraque motio et applicatio est ex parte potentiae, in ipsam potentiam, et complens ipsam activam virtutem potentiae. Utraque physica, utraque **motus** ipsius potentiae.

At altera ita movens, ita applicans, quod voluntas sit movens ac mota. Altera vero ita movens, ita applicans, quod voluntas sit mota et non movens, solus autem Deus movens.

Sub prima determinat se homo per rationem, et voluntas ipsius applicat se ex finis volitione ad media volenda. Sub altera homo determinatur supra rationem suam ex consilio Spiritus Sancti, et voluntas fertur applicata a superiori virtute ad volendum et desiderandum.

Sub utraque exercet activitatem suam, operatur libere, et augetur ac perficitur in suo dominio supra proprios actus.

Doctrina enim D. Thomae 1. 2. qu. 111. a. 2. et qu. 113. per totum evellit ac evertit a radice integrum Molinae systema explanatum in libro **Concordiae.** Quamobrem Molina conatur impugnare doctrinam D. Thomae circa gratiam operantem et circa iustificationem, in qua gratiae operantis effectus teste Caietano manifestius apparet; quoniam huiusmodi doctrina necessario secum fert et formaliter importat: 1) *physicam Dei praemotionem* in potentiam liberae voluntatis ea ex parte, qua voluntas agens est et transit de potentia in actum et inflectit se seque determinat ad consentiendum; 2) *gratiam actualem ex se,* ab intrinseco, ex intentione Dei moventis, *efficacem.*

Ceterum nihil periculi pertimescendum in rebus fidei nec in moribus. Et quamvis Molina videatur sibi persuasisse, suam **Concordiam** esse unum et idem cum sessione 6. et cum canone 4. Concilii Tridentini; attamen prudens erit consilium exspectare usque quo aliud Concilium generale Ecclesiae collocet librum Concordiae iuxta Divinas Scripturas, sic ut *„Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et pontificum Maximorum decretis* **Summam** *Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula, peterentur.“* (Leo XIII. Enc. *Aeterni Patris.*)

Interim tutum erit in fide tutumque in moribus doctrinam Summae Theologicae praeferre doctrinae Concordiae. Et sicut ipse Leo XIII. in Enc. *Aeterni Patris* monet: *„Doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri . . . in disci-*

pulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant.“

III.

13. Conclusio secunda: *Illa motio, qua secundum doctrinam Molinae liberum arbitrium excitatur, praevenitur, potensque redditur ad libere operandum, quaeque* **praeveniens gratia** *nuncupatur,* a) *non est influxus Dei in potentiam voluntatis, quo Deus applicet ac determinet ad consensum;* b) *non causat actionem voluntatis, ut emanat ab ipsa voluntate;* c) *non causat ipsum consensum, ipsam electionem, qui est actus liberae voluntatis;* d) *non causat* **initium** *nostrorum bonorum operum.*

14. Primum fatetur Molina in sua Concordia qu. 23. disp. 1. memb. 7. dicens: „Determinatio voluntatis humanae . . . pendet non quidem ab influxu Dei **in voluntatem**, quo illam applicet ac determinet ad consensum; sed ab influxu universali Dei **cum voluntate** ad eamdem actionem, ut qu. 14. disp. 26. ostensum est.“

Unde Deus, influens gratiâ suâ praeveniente, non influit in voluntatem, illam **applicando** seu **determinando** ad consensum; sed influit **exspectando**, quod voluntas seipsam determinet et applicet ad consentiendum; et postea Deus influens influxu suo universali cooperatur cum voluntate, non ea ratione, qua agens est, sed ea ratione, qua in se suscipit suum proprium actum.

Alterum ibidem fatetur inquiens: *„Determinatio voluntatis non est actio voluntatis secundum omnem sui considerationem; sed est actio, prout habet rationem influxus* **solius** *voluntatis.“*

Et iterum: *„Determinatio ab extrinseco voluntatis ad ipsius actus seu ad cooperationem ad consensum pugnat cum libertate voluntatis ad eosdem actus.“*

Tertium etiam in eodem loco scribit: *„Conversionem fieri a Deo applicante et determinante voluntatem, ut praebeat consensum gratiae excitanti ac vocanti: falsum est.“*

Quartum autem traditur a Molina qu. 23. disp. 1. memb. 10. his verbis: *„Quod actus a gratia praeveniente et ab arbitrio elicitus liber sit eaque de causa capax virtutis, laudis et honoris: profecto non est effectus gratiae praevenientis, sed arbitrii per suum influxum.“*

15. Conclusio tertia: *Auxilium particulare, quod praeveniens gratia nuncupatur, et quo liberum arbitrium excitatur*

ac movetur ad actus supernaturales eliciendos, potest compensari concursu Dei generali.

Ita Molina in libro Concordiae qu. 14. a. 13. disp. 37.: „Quaeret forte aliquis, an sine huiusmodi auxiliis gratiae praevenientis ac excitantis, quibus prius moveat et quasi liberum invitet arbitrium, possit Deus de potentia sua absoluta producere cum libero arbitrio actus fidei, spei et poenitentiae, quales ad iustificationem sunt necessarii, influendo quidem immediate in eos actus, eo modo quo per concursum generalem influit in actus mere naturales ac peculiari alio longe maiori influxu."

„Cui quaestioni respondendum est, *posse sine dubio Deum id efficere* . . . Cum contradictionem non involvat *compensare influxum, quo gratia praeveniens in genere causae efficientis in illos actus influit;* poterit Deus de potentia absoluta tanto ac tali influxu immediato in eosdem actus cum libero arbitrio cooperari, ut efficiantur tales, quales essent, si praeveniens gratia antecederet."

16. Ex quibus iuxta Molinae doctrinam licet inferre:

1) Quod gratia praeveniens non est absolute necessaria ad actus supernaturales eliciendos; sed conveniens duntaxat, ad melius esse.

2) Quod in nihil redigitur illud *„latissimum discrimen* inter concursum Dei generalem cum causis secundis ad actiones earum naturales et auxilium particulare gratiamve praevenientem, qua Deus liberum arbitrium ad opera supernaturalia credendi, sperandi, diligendi ac poenitendi, ut ad salutem oportet, evehit et coadiuvat: quod pauci animadvertunt." (Disp. 29. qu. 14.)

3) Quod Molina ipse venit annumerandus inter illos multos, qui non animadvertunt, auxilium particulare esse motionem quamdam in ipsam causam, in ipsam potentiam; et concursum generalem esse influxum non in causam, sed cum causa, non in potentiam voluntatis, sed cum voluntate. Nam quamvis concursus generalis sit maior vel minor, numquam est in causam nec in voluntatem ea ratione, qua agens est.

4) Quod proinde nullum relinquitur essentiale discrimen inter ordinem gratiae et ordinem naturae in linea operandi.

5) Quod cum concursus generalis sive naturalis influxus, sive sit *„tantus ac talis"*, sive non sit talis nec tantus, non ideo desinit esse generalis concursus; poterunt

dici de **gratia praeveniente**, quam Molina expendit, omnia et singula supradicta de concursu simultaneo; quippe qui generalis Dei concursus „**tantus** ac **talis**" valet compensare influxum, quo gratia praeveniens in genere causae efficientis in illos actus influit. Maxime cum ipse Molina disp. 39. dicat: *„Non puto concursum illum, quantum est de se, esse alterius rationis ab eo, quo Deus concurrit ad effectus mere naturales."*

6) Ac denique, etsi supponamus, hunc concursum sive influxum immediatum in eosdem actus cum libero arbitrio cooperantem esse alterius rationis; semper tamen poterit concludi, quod datur **concursus simultaneus** ad opera supernaturalia, sicut datur ad naturalia. Ac proinde **initium** bonorum operum etiam supernaturalium erit a nobis, quasi ex nobis: et voluntas hominis *non praevenitur* a gratia Dei.

IV.

17. Conclusio quarta: *Gratia praeveniens, quam Molina asserit esse „motionem quamdam in ipsam causam", videtur tamen iuxta ipsum Molinam habere rationem* **concursus simultanei**.

Molina enim in sua Concordia qu. 14. disp. 45. explicat sic genesim actuum supernaturalium fidei, spei, doloris ac dilectionis, quibus peccator motus ac excitatus gratia praeveniente disponitur ad iustificationem.

Quoad actum fidei. — a) Dum homo cogitat res credendas per notitias, concionatoris ministerio aut aliunde comparatas, *influit Deus* in easdem notitias, influxu particulari ac supernaturali, quo cognitionem illam adiuvat; et notitia illa, effecta iam a Deo supernaturalis per talem influxum, appellatur: *gratia praeveniens ex parte intellectus.*

b) Ex cognitione rerum, quae ad fidem spectant, oritur naturaliter in voluntate **motus** affectionis ad res ita cognitas; et cum hoc motu *inserit* se Deus influens in illum per auxilium particulare, efficitque illum supernaturalem; et motus ille atque affectus a Deo supernaturaliter effectus dicitur: *gratia praeveniens ad assensum fidei ex parte voluntatis.*

c) Liberum arbitrium, his duobus motibus gratiae praevenientis adiutum, liberam adhuc habet potestatem imperandi assensum fidei.

Ergo gratia praeveniens ex parte intellectus est influxus Dei particularis, non in potentiam intellectus, sed in cognitionem, quae est actus intellectus; non influit Deus in causam, sed in effectum; non elevat potentiam intellectivam ad eliciendum actum supernaturalem, sed actum naturalem cognitionis efficit supernaturalem. Ergo gratia praeveniens est influxus Dei in actum naturalem potentiae intellectivae efficiens illum supernaturalem.

Et similiter gratia praeveniens ex parte voluntatis non est influxus Dei in causam, in ipsam potentiam voluntatis; sed influxus Dei in **actum**, in motum affectionis, cui Deus se inserit, quemque suo influxu supernaturalem efficit.

18. **Quoad actum spei.** — a) Illustrato iam intellectu hominis lumine supernaturali fidei, naturaliter oritur in voluntate **affectus** ad beatitudinem et **motus** erectionis ad eam ipsam a Deo sperandam.

b) Huic motui se ingerit Deus specialiter influendo, et illum efficit supernaturalem; et huiusmodi motio appellatur: *gratia praeveniens ad actum spei.*

c) Liberum arbitrium sic a Deo praeventum elicit, si vult, primum actum spei supernaturalis liberum.

Ergo gratia praeveniens ad actum spei est influxus divinus, non in causam, sed in effectum; non in potentiam voluntatis, sed in voluntatis motum et affectum. Ergo gratia praeveniens ad actum spei est Dei influxus in actionem voluntatis.

19. **Quoad actum caritatis seu dilectionis.** — a) Similiter ex lumine fidei supernaturali in intellectu naturaliter excitatur **motio** affectus amoris amicitiae erga Deum.

b) Huic motui se inserit Deus illumque efficit supernaturalem, et huiusmodi motio appellatur *gratia praeveniens* ad diligendum.

c) Liberum arbitrium sic praeventum elicere potest actum dilectionis Dei supernaturalis.

Ergo gratia Dei praeveniens ad actum supernaturalis dilectionis non est divinus influxus in causam, sed in effectum; non in potentiam voluntatis, sed in **motum** et **affectum** voluntatis. Ergo gratia praeveniens ad actum caritatis est influxus Dei non in voluntatem ea ratione, qua agens est, sed ea ratione, qua in se suscipit motum sive actum suum.

20. Conclusio quinta: *Gratia praeveniens, quam Molina tradit velut necessariam ad actus supernaturales:* 1) *non est aliquid causatum in homine a solo Deo;* 2) *non est aliquid se habens in ratione principii seu causae efficientis actus ipsos supernaturales.*

Quoad primum patet. Nam ipse Molina in Concordia qu. 14. disp. 45. ait: 1) quod gratia praeveniens ex parte intellectus ad actum supernaturalem fidei appellatur *„notitia illa et cognitio effecta a Deo supernaturalis per suum influxum in easdem notitias et cognitionem"*.

2) Quod gratia praeveniens ex parte voluntatis ad actum fidei dicitur *„motus ille atque affectus voluntatis circa ea, quae ad fidem spectant, quatenus a Deo supernaturalis efficitur per auxilium particulare"*.

3) Quod gratia praeveniens ad actum spei appellatur *„motio illa et affectus ad beatitudinem in voluntate naturaliter ortus, et etiam motus erectionis, quo attrahitur et allicitur ad eam ipsam a Deo sperandam"*.

4) Quod gratia praeveniens ad actum caritatis dicitur *„motio illa et affectus, cui se inserit Deus, quemque supernaturali suo influxu Deus acuit, incendit et efficit supernaturalem"*.

5) Quod denique *„motus illi actiones quaedam vitales sunt, quas in se experitur voluntas, et ad quas concurrit efficienter, non quidem qua liberum arbitrium est, sed qua voluntas et natura quaedam est, eo modo, quo efficienter concurrit ad motus primo primos, qui non affectus atque excitationes voluntatis ad volendum aut nolendum sunt, sed volitiones aut nolitiones"*.

Ergo gratia praeveniens iuxta doctrinam Molinae est **actio** intellectus et voluntatis; est notitia, cognitio, a Deo adiuta et illuminata; est motus et affectus voluntatis, quos Deus **acuit**, quos Deus **incendit**, quosque supernaturales efficit; sed tamen sunt *„actiones vitales intellectus et voluntatis"*.

Quoad secundum probatur. 1) Quoniam in ratione principii seu causae efficientis actuum voluntatis sunt a) ipsa potentia seu virtus volendi; b) omnes habitus sive acquisiti sive infusi, qui perficiunt ipsam potentiam ad agendum; c) et motio, qua Deus ut Causa Prima applicat ipsam potentiam ad actum: quae quidem motio, sive in ordine naturae sive in ordine gratiae, in potentia mota est **motus**, id est actus ipsius voluntatis, prout est potentia

adhuc in potentia. Atque huiusmodi actiones vitales voluntatis neque sunt ipsa potentia, neque sunt habitus, neque sunt **motio illa**, qua Deus ut Causa Prima applicat ipsam voluntatem ad agendum, et qua virtutem agendi ipsius voluntatis coniungit cum suo proprio actu, sive actus sit liber sive necessarius, sive sit naturalis sive supernaturalis.

Probatur 2) In ratione principii seu causae efficientis actus voluntatis, sit liber, sit necessarius, sit naturalis, sit supernaturalis, nequit esse aliquid, quod non sit 1) *ipsa virtus activa* ipsius voluntatis; 2) *complementum huius virtutis operativae,* sive per modum permanentis ut habitus, sive per modum virtutis transeuntis et instrumentalis ut motio recepta a Causa Prima et a Primo Agente, qui est Deus. Et huiusmodi motus et affectiones neque sunt ipsa virtus neque ipsius virtutis complementum, sed actiones prodeuntes ex ipsa virtute iam completa in ratione causae efficientis.

21. Observatio. — Molina in ipsa disp. 45., cum explicat genesim actus supernaturalis dilectionis seu amoris amicitiae erga Deum, ait: „*Huic etiam motui* (affectui amoris) *se inserit Deus; illumque suo supernaturali influxu non solum acuit et incendit, sed etiam efficit supernaturalem. Influxus ergo, quo Deus in illum influit, appellatur Auxilium gratiae praevenientis ad diligendum, ut ad salutem oportet. Motio vero ipsa et affectus, ut est a Deo per illum influxum, dicitur Gratia praeveniens et excitans liberum arbitrium ad diligendum Deum, ut ad salutem oportet.*"

Ex quibus apparet, motionem et affectum, quae est gratia praeveniens secundum Molinam, produci et ab homine et a Deo, ab influxu ipsius humanae voluntatis et ab influxu Dei; Deumque concurrere ad gratiam praevenientem producendam in homine, influendo non in voluntatem „*ea ratione, qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat, sed cum voluntate ea ratione, qua patiens est atque in se suscipit effectum ab eadem causa atque a Deo partiali influxu utriusque simul productum*" (qu. 14. Disp. 29.).

22. Conclusio sexta: *Gratia praeveniens, quam Molina tradit in sua Concordia,* 1) *nequit esse motio quaedam in ipsam potentiam liberae voluntatis tamquam in causam actuum supernaturalium;* 2) *nequit esse motio quaedam,*

qua liberum arbitrium excitetur et praeveniatur potensque reddatur ad supernaturales actus eliciendos.

Probatur 1) Potentia voluntatis, sive quoad actus liberos sive quoad actus necessarios, non movetur nisi duplici genere motionis, scilicet ex parte obiecti apprehensi per intellectum et ex parte subiecti sive ipsius potentiae volitivae. Prima fit per apprehensionem obiecti sub ratione boni, per modum finis, quoad specificationem et determinationem actus voluntarii; altera fit per applicationem ipsius potentiae ad agendum, per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum, quoad exercitium ipsius actus voluntarii. (1. P. qu. 82. a. 4. et qu. 105. a. 4. et 1. 2. qu. 9. a. 1.)

Iam vero gratia praeveniens, quam Molina tradit, nec est motio ex parte obiecti, nec ex parte subiecti; nec per modum finis, nec per modum agentis; nec quoad specificationem, nec quoad exercitium; nec fit per applicationem ipsius potentiae ad agendum, nec per apprehensionem et repraesentationem obiecti apprehensi sub ratione boni ab intellectu; sed constituitur formaliter et essentialiter consistit „in **motibus**: 1) *qui, velit nolit voluntas, praesente cognitione insurgunt"*; 2) *quos voluntas „patitur illos supernaturales"*; 3) *qui sunt „quaedam actiones vitales"*; 4) *„ad quas concurrit efficienter voluntas"*.

Non ergo potest esse motio quaedam in ipsam voluntatem tamquam in causam ac principium efficiens sui actus.

Probatur 2) Gratia praeveniens, qua secundum Molinam praevenitur potensque redditur liberum arbitrium ad actum liberum et supernaturalem fidei, est (praeter notitiam intellectus) motus affectionis sive actus supernaturalis voluntatis **necessarius**.

Similiter gratia praeveniens, qua secundum Molinam praevenitur, excitatur potensque redditur liberum arbritrium ad actum supernaturalem liberum spei, est affectus et motus sive actus supernaturalis voluntatis **necessarius**.

Pariter gratia praeveniens, qua secundum Molinam praevenitur, excitatur potensque redditur liberum arbitrium ad actum supernaturalis dilectionis, est motus sive actus supernaturalis voluntatis **necessarius**.

Sed nullus datur neque dari potest actus supernaturalis fidei **necessarius**, nec actus supernaturalis **spei necessarius**, nec actus supernaturalis dilectionis **necessarius**.

Ergo gratia praeveniens, quam Molina explicat in libro Concordiae, nequit esse **motio** in ipsam voluntatem ut in causam, et qua liberum arbitrium **potens** reddatur ad actus supernaturales liberos eliciendos.

V.

23. Conclusio septima: *Doctrina Molinae circa auxilium particulare, quod praeveniens gratia nuncupatur* (qu. 14. disp. 29), *est quid „commentitium plane, nullaque ratione fulcitur, et res frustra multiplicat"* (qu. 14. disp. 26.).

Est quid commentitium plane. — 1) Quoniam affirmare, quod motus, qui mere naturaliter insurgunt in potentia nostrae voluntatis, „evadunt *gratia praeveniens* ex influxu supernaturalis Dei"; hoc videtur esse, ni multum fallimur, magis difficile ad intelligendum quam **illa applicatio** requisita a Divo Thoma in causis secundis; et quam **illa vis**, de qua loquitur Angelicus Doctor qu. 3. de Pot. a. 7. ad 7.: quam quidem declarat Molina esse *„commentitium, nullaque ratione fulciri, et res frustra multiplicare"*.

2) Quoniam **gratia praeveniens** est ipsemet influxus Dei gratuitus, receptus non in actu voluntatis, sed in voluntatis potentia, quae per hanc supernaturalem motionem seu applicationem ad agendum, agit supernaturaliter et elevatur ad eliciendos actus supernaturales.

3) Quoniam gratia Dei actualis est **motio**; et motio supernaturalis in voluntate sic mota est **supernaturalis motus**; et supernaturalis motus est **complementum** potentiae in ratione causae efficientis, et **initium** actus, qui elicitur a potentia ita supernaturaliter mota a Deo.

4) Quoniam implicat contradictionem, **gratiam praevenientem**, sicut omnem gratiam tam actualem quam habitualem, esse aliquid effectum seu productum per potentias creaturarum; et omnis actio vitalis emanat a potentia operativa, causatur et efficitur a creatura per suas operativas potentias.

5) Quia non modo falsitatis, sed quasi iniuriam Deo factam sonare videtur asserere, quod motus causati a Deo per suum auxilium particulare (quod gratia praeveniens nuncupatur) in potentia nostra voluntatis a) *non habeant rationem actus liberi;* b) *non habeant rationem actus boni moralis;* c) *non habeant rationem actus virtuosi.* Quasi

aliquis actus supernaturalis exurgeret in **potentia voluntatis** et a Deo causaretur in nobis, qui non esset bonus, laudabilis et liber.

24. *Nullaque ratione fulcitur.* — 1) Quoniam est contra rectam rationem comparare affectus et motus, ad quos cooperatur nostra voluntas mota et excitata ab ipso Deo per motionem suae gratiae praevenientis, cum motibus, qui vocantur **primo primi**. Hoc est comparare effectus divinae gratiae in nostra voluntate cum motibus sensualitatis, qui praeveniunt iudicium rationis. Aliud enim est **motus** voluntatis impraemeditatus et insurgens contra rationem ex defectu deliberationis; et aliud longe diversum, **motus** voluntatis causatus a Deo per suam gratiam praevenientem non contra rationem, sed supra illam; non contra voluntatem revera liberam, sed supra naturalem iudicii humani deliberationem.

2) Quoniam affirmare, quod „affectus et motus, ad quos efficienter concurrit et cooperatur voluntas nostra, insurgunt, velit nolit voluntas", est affirmare contradictoria. Unde D. Thomas 1. 2. qu. 6. a. 4: *„Contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus."* Et de Verit. qu. 22. a. 8.: *„Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. . . . Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus."*

3) Quoniam affirmare, quod affectus et motus ex gratia provenientes insurgunt in voluntate, velit nolit voluntas, derogat ipsi divinae gratiae, quae non destruit, sed perficit ac elevat naturam; ac derogat ipsi Deo, qui simul ac gratiae est naturae auctor. Unde D. Thomas qu. 1. de Pot. a. 3. ad 1.: *„Omnes creaturae quasi pro naturali habent, quod a Deo in eis fit."*

4) Quoniam affirmare quod: *„huic motui voluntatis se ingerit Deus specialiter influendo"*; et quod *„iste influxus Dei appellatur auxilium gratiae praevenientis"*, idem videtur esse atque affirmare, quod gratia praeveniens est concursus simultaneus, non praevius; nam est influxus in actum voluntatis, non in ipsam voluntatis potentiam.

5) Quoniam contradictoria videntur: a) *„Motus gratiae praevenientis multum pendet a libero arbitrio"* (disp. 45.); et *„Gratia praeveniens, qua praeveniens, non pendet a libero arbitrio"* (disp. 41). Nam iuxta Molinam motus gratiae praevenientis est ipsa gratia praeveniens.

6) Gratiam praevenientem esse *„actionem vitalem, ad quam concurrit efficienter voluntas eo modo, quo efficienter concurrit ad motus primo primos“* (disp. 45.); et *„Gratiam praevenientem esse motum liberii arbitrii, quo a Deo movetur“* (qu. 23. disp. 1. memb. 10.).

25. *Res frustra multiplicat.* — 1) Quoniam multiplicat frustra **ipsos actus supernaturales.** Nam quotiescumque homo elicit **actum liberum** fidei, spei et caritatis, oportet quod antea efficienter concurrat ad **actum necessarium,** qui, velit nolit voluntas, insurgit in voluntate; actum, inquam, fidei, spei et caritatis. Unde omnis actus liber supernaturalis, eo ipso quod praesupponit gratiam praevenientem, praesupponere debet actum supernaturalem **necessarium,** imo **violentum.**

2) Quoniam multiplicat frustra **divinum influxum.** — Totus processus Molinae in explicanda genesi actuum supernaturalium fidei, spei et dilectionis, qui incipit ab actu naturali intellectus et voluntatis et finem accipit per infusionem gratiae iustificantis, nihil aliud est nisi **multiplicatio concursus simultanei**; nam est multiplicatio influxus divini specialis simul cum multiplicatione influxus divini generalis iuxta numerum motuum sive actuum tam naturalium quam supernaturalium, tam necessariorum quam liberorum.

Etenim homo incipit: a) per cogitationem naturalem, ad quam concurrit Deus **concursu generali.** b) Deus se inserit huic cogitationi et influit **concursu speciali.** c) Oritur naturaliter in voluntate actus naturalis, ad quem Deus concurrit **concursu generali.** d) Deus se inserit huic actui et influit **concursu speciali.** e) Postea Deus exspectat, quod liberum arbitrium *determinet se, eliciat consensum, et velit elicere actum liberum supernaturalem* vel fidei vel spei vel dilectionis; et statim Deus concurrit **concursu generali**; et tunc iterum apparet **gratia praeveniens** sub nomine **gratiae adiuvantis,** et Deus influit **concursu speciali.** f) Et post hoc longum iter actuum et concursuum Deus infundit habitum fidei, spei et caritatis. Unde Deus semper se ingerit actibus, semper influit in actum, tunc influxu generali tunc influxu particulari.

3) Res multiplicare frustra, etiam apparet ex verbis Molinae qu. 14. disp. 37., dum ait:

„Ut liberum arbitrium una cum gratia praeveniente producat quemcumque illorum actuum, necessarium est,

ut Deus una cum illis immediate in actum producendum per concursum suum universalem influat."

„Quivis illorum actuum, licet sit unica actio, tres nihilominus habet partes unius integrae causae, a qua emanat totus; et a singulis, partialitate causae, etiam totus emanat, diverso tamen modo: a) a Deo influente per solum concursum generalem emanat ut a Causa universali; a qua proinde non habet magis, quod sit assensus credendi, aut dolor de peccatis quam vel actus oppositus; b) *ab influxu liberi arbitrii* habet tamquam a causa particulari, ut quoad substantiam sit potius assensus fidei aut dolor de peccatis quam alius actus diversus; c) *a gratia vero praeveniente* seu a Deo, ut per illam tamquam suum instrumentum una cum libero arbitrio influit in eundem actum, habet, ut sit actus supernaturalis specie distinctus ab actu pure naturali."

Unde habentur tres influxus, tres causae partiales ad producendam unam et unicam actionem, nempe influxus Dei per concursum generalem et influxus liberi arbitrii et influxus iterum Dei per gratiam praevenientem. Si enim gratia praeveniens est revera influxus Dei, quo Deus causat **actum supernaturalem**, quid opus erit alio influxu divino ad causandum **actum naturalem**, cum actus supernaturalis sit **unica actio**, actus unus numero et distinctus specie ab actu pure naturali? In unica et eadem actione non dantur **duo actus** distincti specie nec distincti numero.

VI.

26. Molinae „valde difficilis est ad intelligendum motio et applicatio, quam Divus Thomas 1. P. qu. 105. a. 5. in causis secundis exigit." (Disp. 26.)

Molina „neque intelligere valet" illam aliam etiam physicam motionem et applicationem excellentiorem, quam D. Thomas exigit in ipsa potentia liberae voluntatis ad iustificationem; quae quidem excellentissima motio est et vocatur *gratia operans,* cuius quidditas declaratur ab Angelico Doctore 1. 2. qu. 111. a. 2.

Liceat ergo nobis nunc aliqua indicare, quae difficultatem quamdam pariunt circa doctrinam Molinae quoad hoc principium fundamentale ipsius Concordiae, scilicet *de auxilio particulari,* quod gratia praeveniens nuncupatur.

27. Sit igitur Primum: Quomodo influxus seu concursus generalis Dei influit in actum supernaturalem liberum, cum ab ipso influxu actus non habeat magis, quod sit assensus credendi aut contrarius fidei, dolor de peccatis aut actus peccaminosus, actus virtutis quam actus vitii? Influxus Dei generalis est indifferens ad bonas et ad malas actiones et actus supernaturalis nequit esse actus malus neque indifferens.

Rursus: Quomodo in actu supernaturali credendi, sperandi, diligendi, cum sit quid simplex ac indivisibile, una pars erit effecta a Deo per concursum generalem et altera a Deo per gratiam praevenientem et altera a libero arbitrio per suum proprium influxum?

Et si respondetur quod actus est **unicus**, „*et tres habet partes unius integrae causae,* a qua emanat **totus**; et a singulis partialitate causae etiam totus emanat, diverso tamen modo." — Tunc ergo: si **totus** emanat a Deo influente per concursum generalem, quare non habet ab hoc concursu: 1) quod sit **assensus credendi**, 2) quod sit supernaturalis?

28. Secundum: Molina in sua Concordia qu. 14. disp. 37. ait, quod gratia praeveniens est: a) „*Causa efficiens una cum libero arbitrio eorumdem actuum.*" b) „*Tam liberum arbitrium quam gratia praeveniens sunt causae secundae actuum credendi, sperandi.*" c) „*Liberum arbitrium et gratia illa praeveniens sunt duae partes unius integrae causae actus credendi, sperandi.*" d) „*Gratia praeveniens semper vel tempore vel natura antecedit influxum liberi arbitrii ad actiones suas supernaturales.*" e) „*Est causa principiumque in liberum arbitrium immissum, quo mediante Deus ulterius una cum libero arbitrio influxu eiusdem arbitrii in huiusmodi operationes supernaturales influit.*"

1) Si gratia praeveniens est **actio vitalis, motus**, qui necessario in ipsa voluntate surgit, velit nolit ipsa voluntas: quomodo **actus** poterit esse 1. causa efficiens una cum libera voluntate; 2. pars huius causae efficientis actus credendi et sperandi?

2) Quando gratia praeveniens praecedit tempore influxum liberi arbitrii: quomodo actualiter influet in actum supernaturalem ipsius liberi arbitrii? Gratia praeveniens est iuxta Molinam **motus** voluntatis; et quod non est, actu influere non valet.

3) Quomodo motus necessarius voluntatis poterit esse causa principiumque in potentiam liberi arbitrii immissum? Et quomodo dici potest: „Coniunctum ex libero arbitrio et gratia praeveniente est causa secunda" (disp. 27.); praesertim cum gratia praecedat aliquando tempore et sit quid transiens, utpote **actio vitalis**?

29. Tertium: Quomodo actio naturalis voluntatis poterit fieri supernaturalis manente eadem numero actione? Actio eadem numero nequit esse distincta specie a semetipsa.

Quomodo actio poterit esse supernaturalis, si non emanat a potentia elevata sive per habitum sive saltem per physicam motionem ad eliciendum talem supernaturalem actum?

Quomodo huiusmodi actio, cui Deus se inserit, quamque efficit supernaturalem per hunc suum influxum, poterit dici **necessaria**, cum non sit circa ea, ad quae voluntas hominis de necessitate moveatur?

30. Quartum: Quomodo gratia praeveniens et operans poterit dici **una** et **eadem** numero cum gratia adiuvante et cooperante; cum altera praecedat etiam tempore determinationem liberi arbitrii et altera subsequatur; cum prima sit praeterea **actus necessarius** voluntatis et altera **actus liber**?

Et rursus: Cum una et eadem numero gratia, quatenus invitat liberum arbitrium ad actus supernaturales, dicatur **praeveniens**, et aliquando etiam tempore; et quatenus, consentiente iam nostro libero arbitrio, ipsa quoque cooperans ad eosdem actus vocatur **adiuvans**, quaeritur: ubi se abscondit iste influxus specialis, iste motus naturalis voluntatis, ista actio vitalis unica, una et eadem numero, in momento vel instanti, quo libera voluntas influit, **agit**, **operatur** eliciendo consensum?

Quare huiusmodi actus, qui est **consentire** ad donum gratiae iustificantis acceptandum, non cadit sub gratia actuali praeveniente, nec sub actione Dei, sive influat concursu generali, sive influat concursu speciali?

Quo pacto liberum arbitrium creatum **utitur** divino influxu supernaturali; cum revera Deus sit, qui utitur sua creatura, et huiusmodi divinus influxus recipiatur tamquam **vis instrumentalis** in operativis creaturae potentiis, quarum virtutem propriam elevat et perficit et

applicat ad agendum? Virtus Causae Primae vehementius ingreditur in causatum quam ipsa virtus causae secundae.

Et praeterea: Si liberum arbitrium **utitur** gratia actuali, videtur inferri, quod **usus gratiae** non est a gratia. Habituali gratia utitur homo suo libero arbitrio per gratiam Dei actualem; at a qua gratia erit **usus** actualis gratiae?

31. Quintum: Molina in sua Concordia (qu. 14. disp. 46. et qu. 23. disp. 1. memb. 10.) asserit, 1) gratiam praevenientem *„operari ex necessitate naturae“*; 2) *„esse determinatam ad unum“*.

Quomodo ergo tunc gratia praeveniens poterit esse „causa efficiens una cum libero arbitrio eorumdem actuum“?

32. Observatio. Molina eo ipso, quod in ordine naturae reiecit illam motionem et applicationem, quam D. Thomas exigit in causis secundis, reiicere coactus est etiam doctrinam D. Thomae circa gratiam praevenientem et operantem et circa modum explicandi transmutationem hominis ex statu iniustitiae ad statum iustitiae: quae quidem nuncupatur **iustificatio** impii.

Et quoniam in ordine supernaturali solus concursus simultaneus non caret periculis, quibus abundat Pelagianismus, Molina 1) advertit, esse latissimum discrimen inter concursum generalem et concursum specialem gratiae; 2) deinde praeter motionem moralem, quam etiam videtur admisisse ipse Pelagius et plures Semipelagiani, Molina vult et non vult tradere *quamdam umbram* physicae motionis. — Vult: quoniam affirmat, quod Deus non modo excitat liberum arbitrium per viam intellectus, ex parte obiecti, per notitias et illuminationes supernaturales, verum etiam asserit, quod a) *Deus se inserit motibus ipsis et actionibus voluntatis;* b) et *acuit, incendit* huiusmodi voluntatis affectus; c) *et per suum influxum efficit* supernaturales huiusmodi motus seu actus, qui naturaliter e potentia voluntatis emanant. Unde Deus agit et operatur intra ipsam voluntatem; et intus agens et operans *movet, excitat, invitat, allicit.* At haec motio aliquid plus significare videtur quam motionem pure moralem et solam apprehensionem boni praesentati et oblati voluntati.

Et non vult: quoniam, etsi desideret fugere Pelagium, non tamen ingreditur in vias D. Thomae et Augustini. Non audet asserere, Deum influere in ipsam potentiam

liberae voluntatis, et aliquid in ipsam efficere, ut in causam ac principium sui actus.

Inde, quod Deus semper se inserat **actibus**, non ipsi voluntatis potentiae, ex qua prodiit actus; efficit aliquid in affectu voluntatis potentia.

Unde doctrina Molinae circa gratiam nihil aliud facit nisi multiplicare ex una parte **concursus simultaneos** et ex alia **actus supernaturales**, quos dividit in necessarios ac liberos.

Molina non vult doctrinam Augustini et D. Thomae amplecti; quapropter, dum intendit a Pelagio recedere, ad Calvinum videtur appropinquare.



DAS INNERSTE WESEN DER SITTLICHKEIT NACH S. THOMAS VON AQUIN.

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER,

MAGISTER S. TH., ORD. PRAED.



I. Worterklärung. — Mit dem Worte „Sitte" bezeichnen wir die natürliche oder die sozusagen zur Natur gewordene Neigung des mit Erkenntnis- und Strebevermögen begabten Geschöpfes zu einer zweckmäßigen Tätigkeit. In diesem Sinne ist Sitte gleichbedeutend mit dem Worte „Art", und kommt darum auch den unvernünftigen Wesen, den Tieren, Sitte zu. Nicht selten wird daher die Tätigkeit des Menschen mit der Sitte der Tiere in dieser Bedeutung in Vergleich gezogen und beschrieben. So lesen wir im zweiten Makkabäerbriefe (2. Makkab. 11, 11), daß die Juden nach Art der Löwen mit Ungestüm sich auf die Feinde stürzten, und von diesen 11000 zu Fuß und 1600 Reiter zu Boden streckten. In ähnlicher Weise, wie die Tiere durch ihren Instinkt in sich den natürlichen Drang haben, diesem entsprechende Tätigkeiten auszuüben, so hat der Mensch, durch seine Vernunft geleitet, das naturgemäße Bestreben in sich, der menschlichen Natur entsprechend zu handeln. Dies ist der Fall, mögen wir den Menschen betrachten als Einzelwesen, als Teil der Familie,

oder als Mitglied einer großen Gemeinde, der Gesellschaft. In dieser dreifachen Beziehung entwickelt sich in verschiedener Weise die Sitte der Menschen, und wird sie von uns anders benannt, wie: Art, Brauch, Sitte, oder auch Gewohnheit. Letzteres Wort führt uns zu einer weiteren Bedeutung des Ausdrucks: „Sitte".

Besagt die Sitte in erster Linie soviel als natürliche Neigung, zweckentsprechend zu handeln, so wird der Mensch, dieser natürlichen Neigung folgend, seine Tätigkeiten entfalten. Und je öfter dies geschieht, desto mehr wächst die Neigung, in dieser Weise zu handeln. Die Gewohnheit ist nun aber nichts anderes, als eine durch häufige Betätigung erworbene Geneigtheit, die zur zweiten Natur wird, gleichsam in die Natur selber übergeht, eine der Natur ganz und gar ähnliche Neigung hervorbringt. Daher bezeichnet das Wort „Sitte" auch eine Gewohnheit des Menschen zu handeln. Ein Beispiel dafür haben wir in der Apostelgeschichte 15, 1, wo gesagt wird: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach dem Brauche des Moses, so könnet ihr nicht das Heil erlangen." (Modus duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Actor. 15, 1, nisi circumcidamini secundum morem Moysi non poteritis salvi fieri. Quandoque significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Unde et brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur 2. Machab. 11, 11, quod leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. . . . Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem. Nam consuetudo quodammodo vertitur in Naturam, et facit inclinationem similem naturali. S. Thom. 1. 2. q. 58. a. 1.) — Moralis virtus fit ex more, id est ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quandam inclinationem in aliquid appetibile. . . . Et inde est quod hoc nomen morale sumitur a consuetudine parum inde declinans. S. Thom. in II. lib. Ethic. lect. 1. — Vgl. III. Sent. d. 23. q. 2. a. 4. qu. 2. und d. 33. q. 1. a. 2. qu. 3. ad 4.

II. Sacherklärung. — Durch die Erklärung des Wortes „Sitte" in der doppelten soebengenannten Bedeutung haben wir zwar die Grundlage für die Bestimmung des

innersten Wesens der Sittlichkeit gewonnen, mehr aber auch nicht. Denn dadurch, daß der Mensch der Neigung seiner Natur folgend oder allenfalls auch gewohnheitsmäßig handelt, können wir ihm nicht ohne weiteres Sittlichkeit zuschreiben, seine Taten als sittliche Taten ausgeben. Die Güte einer Tätigkeit, welche ausgeübt wird auf Grund der natürlichen Neigung oder naturgemäßen Gewohnheit, ist zwar die erste, allein sie liegt außerhalb der Ordnung des Sittlichen. Diese Güte bildet gleichsam die Gattung und ist nichts anderes als die physische oder natürliche, keineswegs aber die moralische Güte. Die Tätigkeit überhaupt, insofern sie eine gewisse Wesenheit darstellt, besitzt ihre Güte im Verhältnis zu und in der Abhängigkeit von der Kraftentwicklung des Tätigen. Folglich kann nur die Rede sein von der Güte des Seins, weil und insoweit die Tätigkeit ein Seiendes ist. Das hat aber mit der Sittlichkeit selber noch nichts zu tun. Die physische und moralische Güte müssen in allweg unterschieden und auseinandergehalten werden. (Quod a bono procedit non potest esse nisi bonum; ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio, secundum quod a virtute agentis procedit... Prima bonitas quae est ex essentia actus communis est omnibus actibus. Unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus. S. Thom. II. Sent. d. 36. q. 1. a. 5. — Alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum inquantum est actus, bonitas eius est, ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis. . . . Sicut enim dicitur quod animal inquantum est animal neque rationale neque irrationale est, ita potest dici, quod actus humanus inquantum est actus nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens. Licet enim ex hoc ipso quod est actus hnmanus et ulterius ex hoc quod est ens habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni moralis, quod est secundum rationem esse. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 4.)

Daraus folgt, daß wir das Wesen der Sittlichkeit nicht in der natürlichen Neigung oder natürlichen Gewohnheit suchen dürfen. Es liegt vielmehr in der freien Tätigkeit des Menschen, die von dem richtigen Urteile der Vernunft über den Gegenstand bestimmt wird. Unter den Geschöpfen kann die Sittlichkeit nur dem Menschen zugesprochen werden, und zwar auch nur insofern er Mensch ist und

als Mensch handelt. Menschen aber sind wir, weil wir uns durch die Vernunft leiten lassen und frei handeln, frei nach dem Ziele streben. Demnach ist die Sittlichkeit sachlich genommen die Übereinstimmung unserer freien Handlung mit dem richtigen Urteil der Vernunft. (Moralis philosophiae proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis.... Subiectum philosophiae moralis est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem. S. Thom. in I. libr. Ethic. lectio 1. – Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id, quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio; unde bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 4.)

III. Wesensbestimmung der Sittlichkeit. — In voraufgehender Sachbestimmung haben wir gesagt, die Sittlichkeit bestehe in der Übereinstimmung der menschlichen Handlung mit dem richtigen Urteil der Vernunft über den Gegenstand. Eine menschliche Tätigkeit aber nennen wir diejenige, welche aus dem freien Willen hervorgeht, unmittelbar den freien Willen zu ihrer Ursache hat: actus elicitus voluntatis. Worin haben wir nun das innerste Wesen der Sittlichkeit dieser freien Tat zu suchen? in dem freien Willen, in der freien Tätigkeit des Willens, oder aber in dem richtigen Urteil der Vernunft über den Gegenstand, das Objekt?

a) Die Freiheit des Willens oder auch die freie Tat gehört nicht wesentlich zu der Sittlichkeit, bildet keinen konstitutiven Bestandteil derselben, wohl aber ist ein solcher der durch die Tätigkeit der Vernunft dargestellte Gegenstand. Doch davon später. Die gute und die schlechte Tat des Menschen, die als Arten zu der Gattung „Sittlichkeit" gehören, sind sittliche Tätigkeiten in ihrer Beziehung zu der Vernunft, nicht zu dem freien Willen. Denn wie Dionysius erklärt, besteht das sittlich Gute des Menschen darin, daß er vernunftgemäß handelt, das sittlich Schlechte, daß er nicht der Vernunft entsprechend tätig ist. Für ein jedes Wesen ist das ein Gut, was ihm gemäß seiner

Form zukommt, ein Übel dagegen, was gegen die Ordnung seiner Form verstößt. Daraus folgt, daß der Unterschied zwischen sittlich gut und sittlich schlecht hinsichtlich des Gegenstandes innerlichst, per se, in der Beziehung zu der Vernunft seinen Grund hat, nämlich je nachdem das Objekt der richtigen Vernunft entspricht oder nicht entspricht. Sittliche Taten werden diejenigen genannt, welche von der Vernunft stammen. (In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut dicit Dionysius, IV. cap. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 5. — Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 4.) Vgl. 1. 2. q. 18. a. 8. in corp. et ad 2.

Daraus ist klar, daß die Tätigkeit des freien Willens und der freie Wille selbst nicht wesentlich zu der Sittlichkeit gehören, keinen Wesensbestandteil derselben bilden. Beide erhalten vielmehr ihre Sittlichkeit von der Vernunft, denn diese letztere stellt dem Willen das Gut als Gegenstand vor, und weil dieses Objekt dem Bereich des Verstandes angehört, hat es Anteil an der Sittlichkeit und bewirkt dadurch die sittliche Güte in der Tat des freien Willens selber. (Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et inquantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum. S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 1. ad 3.) Der Grund davon leuchtet von selber ein, denn eine freie Tat des Willens gehört nur dann dem Gebiete der Sittlichkeit an, wenn sie bestimmbar ist und reguliert werden kann durch die Vernunft und das Gesetz, zumal das Gesetz Gottes. Diese Bestimmung und Regelung kann aber nicht durch die Freiheit erfolgen. Ganz nach Belieben, mit voller Freiheit handeln heißt nicht Maß und

Ordnung in seine Tätigkeit bringen, dies ist vielmehr Sache des Verstandes. (Quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet, sed propria determinatio actus est ex obiecto. Unde si obiectum sit proportionatum, actus ex ipso obiecto quandam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia propria determinatio, qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo huiusmodi actus ex determinatione obiecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. S. Thom. II. Sent. d. 36. q. 1. a. 5.) Und wer in seiner Tätigkeit immer und überall nur nach dem Grundsatze: stat pro ratione voluntas vorgeht, der handelt gewiß nicht sittlich, sondern zügellos, und sehr oft auch wie die Tiere, vernunftlos.

b) Wenngleich die Freiheit des Willens und dessen freie Tat kein wesentlicher Bestandteil der Sittlichkeit sind, so bilden sie doch für dieselbe die notwendige Grundlage und Voraussetzung. Beide geben den Stoff ab für die Sittlichkeit. Das notwendige Vermögen und die notwendige Tat ist unfähig, irgendwelche Sittlichkeit anzunehmen, weil sie durch kein Gesetz bestimmt, durch keine Vernunft erst geordnet werden können. Sie haben Bestimmung, Maß und Ordnung schon von Natur aus in sich. Darum bemerkt der Apostel mit Recht, wo kein Gesetz ist, da gibt es keine Übertretung. (Rom. 4, 15.) Daher fallen die plötzlichen Regungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und Willens nicht unter das Gesetz der Sittlichkeit. Diese Handlungen haben bloß natürliche Güte, ex virtute agentis bonitatem entis. (Ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur. S. Thom. II. Sent. d. 24. q. 3. a. 2. — Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus. QQ. disp. de malo. q. 7. a. 6.) Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß der Wille und die Tat frei sein müssen, um Anspruch auf Sittlichkeit erheben zu können. Nur jene Tätigkeiten unterstehen der Sittlichkeit, die zueinander hingeordnet und auf den Zweck gerichtet werden können durch eine Bestimmung und Regelung der Vernunft. (Moralis philosophiae est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae ad invicem ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinationem rationis. S. Thom. in I. libr. Ethyc. lect. 1.)

Die freie Tat des Willens ist demnach durchaus erforderlich, damit sie aus der Ordnung der Natur und natürlichen Güte in die Ordnung der Sittlichkeit emporgehoben werden könne. Sie selber in sich betrachtet ist aber weiter nichts als der Stoff, die materielle Ursache der Sittlichkeit, keineswegs deren formelle Seite. Das formelle konstitutive Prinzip der Sittlichkeit müssen wir also anderswo suchen. Wodurch wird nun das innerste Wesen der Sittlichkeit formell gebildet? Wir sprechen hier von der Sittlichkeit der freien Tat.

c) Die Sittlichkeit der freien Handlung besteht ihrem innersten Wesen nach in der inneren realen transzendentalen Hinordnung und Tendenz der freien Tat zu ihrem Gegenstand, insofern derselbe den Gesetzen und Regeln der Sittlichkeit unterworfen ist. Das Verhältnis und die Beziehung der menschlichen Tätigkeit zu ihrem Gegenstande ist durchaus etwas Innerliches, der Tätigkeit Inhärentes und von unserer Auffassung Verschiedenes. (Licet finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio et relatio in ipsum inhaeret actioni. S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 4. ad 3.) Das innerste Wesen der Sittlichkeit in dem menschlichen Tun leitet sich demnach her von dem Verhältnis der Tat zu dem Gegenstand, welcher von den Gesetzen der Sittlichkeit seine Richtschnur und Ordnung erhält. Und dieses Verhältnis ist ohne Frage ein innerliches, geradeso wie das Verhältnis des Tuns zu dem Gegenstand in der Ordnung der Natur und natürlichen Güte. (Differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus. S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 5.) — Vgl. das. a. 6. und q. 19. a. 1. ad 3.; 1. 2. q. 72. a. 1. a. 2. a. 7. — de malo q. 2. a. 6.

Dem steht nicht der Umstand im Wege, daß die Sittlichkeit der Tätigkeit des Menschen, in der Ordnung der Natur betrachtet, zufällt, für dieselbe ein Accidens bildet. Denn es kann etwas mit Bezug auf die eine Ordnung sehr wohl ein Zufälliges, hinsichtlich der anderen Ordnung aber etwas Wesentliches sein. Dies trifft besonders in der sittlichen Ordnung zu, in welcher die erste Bestimmung der Sittlichkeit vom Gegenstande ausgeht und die freie

Tat innerlich zu dem Gegenstande hingeordnet ist nach dem Prinzip: actus dicitur ad obiectum. (Actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur, quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus alterius potentiae: sicut cognoscere mulierem suam, et cognoscere mulierem non suam sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum, et non suum determinantur secundum regulam rationis, quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam, et cognoscere non suam specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. S. Thom. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 4.)

Daraus ergibt sich, daß eine menschliche Tätigkeit ihren sittlichen Gehalt wesentlich vom Gegenstande bezieht, insofern dieser dem richtigen Urteile der Vernunft entspricht oder nicht entspricht, insofern also dadurch auch die Tätigkeit selber Maß und Ordnung von der Vernunft mittels des Gegenstandes empfängt. Die Tätigkeit des Menschen kann durch die Vernunft und das Gesetz nicht anders Richtung und Maß annehmen als durch den Gegenstand, welchen sie anstrebt, und welcher durch die Vernunft geregelt ist. Kein Gesetz befiehlt oder verbietet dem Menschen die Tätigkeit, insoweit dieselbe eine Lebensäußerung, eine actio vitalis, auch eine durchaus freie actio vitalis ist, sondern nur in ihrer Beziehung zu dem Stoff, materiam circa quam, mit welchem sie sich befaßt, nach welchem sie strebt. Diesen Stoff aber nennen wir Gegenstand. Das vom hl. Thomas angeführte Beispiel beweist dies zur Genüge. So ist die Tötung eines Menschen deshalb verboten, weil es die Tötung eines Menschen ist, keineswegs aber darum, weil diese Tat als actio vitalis vom freien Willen ausgeht. Dasselbe gilt von allen übrigen freien Handlungen des Menschen. Wird vom Gegenstand, dem Stoff, abgesehen, so existiert weder ein Gesetz des Gebotes, noch eins des Verbotes bezüglich der Handlung. Im Gegenteil, die Tätigkeit als actio vitalis ist immer ein natürliches Gut, bonitas entis. Anders verhält sich die

Sache in der Ordnung der Sittlichkeit, die ihren ersten und Wesensgrund im Gegenstande hat, der von der Vernunft zu regulieren ist und reguliert wird. (Voluntas secundum suam naturam est bona. Unde et actus eius naturalis semper est bonus. Et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult naturaliter felicitatem, esse et vivere et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona, nec mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 3. ad 2. — Actus moralis recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus ex genere est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est, qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena. Materia enim actus dicitur obiectum eius. Ib. a. 4. ad 5.)

Aus alledem folgt, daß die Sittlichkeit der menschlichen Handlung in ihrer realen transzendentalen Beziehung zu ihrem Gegenstande besteht, welcher der Ordnung und Regulierung der Vernunft unterworfen ist. Diese reale Beziehung bildet das Gemeinsame, das wir durch den Gattungsbegriff ausdrücken, und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Regeln der Vernunft sind die Arten der Sittlichkeit: gut und böse. Die Freiheit in diesen Handlungen als Freiheit bewirkt nur, daß die Handlungen fähig sind, nach den Gesetzen der richtigen Vernunft geordnet und geregelt zu werden. Somit verhalten sich die freien Handlungen als solche einfach wie der Stoff, keineswegs wie der formelle Grund der Sittlichkeit. Deren formelle Seite ist vielmehr die Beziehung und Tendenz der freien Tat zu dem Gegenstande, wie derselbe durch die Vernunft so oder so geordnet und geregelt erscheint.

IV. Folgerungen. — Aus der soeben dargelegten Wesensbestimmung der Sittlichkeit in der freien Tat des Menschen ergeben sich nachstehende Folgerungen.

a) Die Sittlichkeit ist nicht eins und dasselbe mit der Güte oder Schlechtigkeit der menschlichen Handlung. Erstere bildet die Gattung, letztere sind die Arten der Sittlichkeit. Die Gattung wird von jener transzendentalen Tendenz und Beziehung zum Gegenstande gebildet, letztere von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit eben diesem Gegenstande. Die Sittlichkeit als Gattung

aufgefaßt sieht ab von gut und böse und bezeichnet nur das transzendentale Verhältnis der freien Tat zu dem Gegenstand, welchen die Vernunft als den Gesetzen unterworfen darstellt. Die Art aber: gut und böse zeigen an, ob diese freie Tat den Gesetzen entsprechend dem Gegenstande zustrebt.

b) Die Freiheit des Menschen und seiner Handlung ist kein innerer Wesensbestandteil der Sittlichkeit, gehört somit auch nicht zum Begriff derselben. (Denominatio intrinseca.) Das Wesen der Sittlichkeit gehört, wie S. Thomas an vielen Stellen bemerkt, dem Verstande, das Wesen der Freiheit dagegen dem Willen an. Gut und böse, die zwei Arten der Sittlichkeit, beziehen sich nicht wesentlich, per se, als auf ihre Gattung, auf die Freiheit des Willens, sondern auf die Regelung des Gegenstandes durch die Vernunft. Den Beweis dafür haben wir früher aus S. Thomas erbracht: per se comparatur ad rationem. Demnach ist eine Handlung nicht deshalb formell oder wesentlich gut oder böse, weil es eine freie Handlung ist, sondern weil sie mit dem richtigen Urteile der Vernunft übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Niemand wird behaupten, daß derjenige, welcher mit größerer Freiheit handelt, damit auch sittlicher tätig sei. Im Gegenteil kann der Mensch etwas mit mehr Freiheit, aber mit weniger sittlichen Güte tun nach dem Grundsatz: stat pro ratione voluntas. Damit wird aber nicht bestritten, daß die Freiheit als Bedingung und Voraussetzung der Sittlichkeit betrachtet werden müsse. Denn ohne Freiheit ist die Handlung des Menschen nicht ordnungsfähig und regulierbar durch die Vernunft, hat die Vernunft keinen Stoff, der zu ordnen wäre. Allein daraus folgt nicht, daß die Freiheit dann ein wesentlicher Bestandteil, denominatio intrinseca der Sittlichkeit sein müsse. Eine Bedingung und Voraussetzung ist keineswegs gleich einem Wesensteile, was sich von selber versteht.

c) Das Wesen der Sittlichkeit ist nicht etwas der Handlung Äußerliches (denominatio extrinseca). Wie die Handlung des freien Menschen in der Ordnung der Natur eine reale transzendentale innere Beziehung zu dem Gegenstande hat, ebenso besitzt sie eine solche in der Ordnung der Sittlichkeit, denn sowohl der Gegenstand als die freie Handlung unterstehen den Gesetzen der Vernunft, den Geboten Gottes. Daher ist dieses Verhältnis der

Handlung zu den Regeln der Sittlichkeit kein äußeres, denominatio extrinseca, sondern ein inneres. Also ist auch die Sittlichkeit selber nichts Äußerliches, andernfalls wäre die Handlung weder gut noch böse in sich selber. Jede Handlung ist auf den Gegenstand gerichtet, welcher der richtigen Vernunft entspricht oder nicht entspricht. Demnach sind es immer die Gesetze der Sittlichkeit im Gegenstande, durch welche die freien Handlungen innerlich und formell bestimmt werden. Oder will jemand die Gesetze der Moral als etwas Äußerliches, denominatio extrinseca, betrachten? Jedes Gesetz wirkt per modum imperii, prägt also dem Gegenstande etwas ein. Aber selbst zugegeben, diese Gesetze und Regeln der Vernunft wären gegenständlich, objektiv etwas Äußerliches, so könnte man doch die freie Handlung deshalb nicht als nur äußerlich, denominatione extrinseca, sittlich nennen. Die freie Tat hätte nichtsdestoweniger eine innere reale Hinordnung zu diesem Gegenstande. Denn der Gegenstand bildet das spezifizierende Prinzip und den Terminus des freien Tuns, ist also nicht terminus allein, wie in der Beziehung, welche den Kategorien angehört, sondern zugleich Ursache. Darum ist sie eine reale transzendentale, nicht prädikamentale Beziehung.

d) Die Sittlichkeit kommt zu dem freien Tun des Menschen in der Ordnung der Natur hinzu als transzendentale reale Beziehung und inhäriert diesem Tun: debita proportio et relatio in ipsum finem inhaeret actioni. Die menschliche Tätigkeit untersteht dann der Ordnung der Sittlichkeit, wenn sie sich innerlich auf den Gegenstand bezieht, nicht insofern derselbe ein natürliches Sein besitzt, sondern insofern er durch die Regeln der Vernunft geordnet ist. Ein und dieselbe freie Tat strebt nach dem Gegenstand nicht allein, weil derselbe seinem natürlichen Sein nach, in esse naturae, gut und begehrenswert, sondern auch weil er durch die Vernunft geordnet und reguliert ist entsprechend den Gesetzen Gottes.

e) Aus dem bisher Erörterten geht hervor, was wir von der Ansicht des Herrn P. Viktor Cathrein S. J. zu halten haben. Genannter Autor schreibt in seiner Moralphilosophie S. 37 (Frbg., Herder 1893. letzte Aufl. 1902) folgendes. Zum Begriff der Sittlichkeit gehören drei Dinge: die Freiheit als innerer Bestandteil (denominatio intrinsea voluntarii); die Beziehung der Abhängigkeit der Tat vom

frei wirkenden Willen gemäß unserer Auffassung (denominatio extrinseca); endlich die Beziehung der Abhängigkeit von der Vernunft, die auf die Gesetze oder Regeln der Moral acht hat, ebenfalls nur unserer Auffassung nach (denominatio extrinseca). Die erste der genannten Eigenschaften im Begriffe der Moral ist also eine innere, die beiden anderen aber bilden äußere. Denn dadurch unterscheidet sich die denominatio intrinseca von der extrinseca, daß bei ersterer die Beziehung dem Substrate inhäriert, bei letzterer dagegen nicht, z. B. der gesehene Berg, der erkannte Gegenstand. Diese drei nun, bemerkt der Autor, bilden das Wesen der Sittlichkeit, und man kann einen anderen formellen Grund, welcher die Moral konstituierte, nicht angeben.

Wir unserseits müssen nun gestehen, daß wir einen anderen Begriff vom Wesen der Sittlichkeit haben und einen anderen formellen Grund wissen, sogar einen besseren. Bereits wurde nachgewiesen, daß die Freiheit nicht zum inneren Wesen der Sittlichkeit gehört. Der Autor selber erklärt, daß die erste Eigenschaft allein nicht genüge, denn das könne man auch von der notwendigen Bedingung, de conditione sine qua non, sagen. Die Freiheit ist conditio sine qua non. Dann ist es aber mit der denominatio intrinseca eben nichts. Die Freiheit inhäriert nicht der Sittlichkeit.

Nun die zweite Eigenschaft: relatio dependentiae actus voluntate libere operante. — Der Autor begeht hier einen argen Verstoß gegen die Grundsätze der Philosophie. Die Tat, der Akt des Willens wird nicht von der Potenz, also vom Willen, sondern umgekehrt, die Potenz wird vom Akt spezifiziert und konstituiert: potentia dicitur ad actum. Die freie Tat ist also nicht darum eine sittliche, weil sie vom freien Willen abhängt und zu dieser Abhängigkeit Beziehung hat. Wäre dem also, dann müßte der Wille, die Potenz vorher schon eine sittliche sein, was nicht zutrifft. Der Wille an sich ist mit Bezug auf die Sittlichkeit vollkommen indifferent, wie S. Thomas ganz richtig lehrt. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala, sed se habet in potentia ad bonum, vel malum. QQ. disp. de malo. q. 2. a. 3. ad 2. — In Wahrheit empfängt der Wille seine Sittlichkeit von der freien sittlichen Tat nach dem allgemein bekannten Prinzip: potentia dicitur ad actum,

niemals aber umgekehrt. Überdies muß betont werden, daß das Verhältnis der Potenz zum Akt, hier des freien Willens zur Tat und der Tat zum Willen ein inneres, transzendentales, nicht ein äußeres ist. Demnach kann von der denominatio extrinseca abermals keine Rede sein.

Die dritte Eigenschaft: relatio dependentiae a ratione advertente ad regulam morum, erklärt ebenfalls nichts. Zunächst haben wir hier den weiteren Fehler gegen den Grundsatz der Philosophie: actus dicitur ad obiectum. Die freie Tat muß nach dem Gegenstand bemessen und beurteilt werden. Unser Autor aber nimmt das Maß derselben von der Vernunft. Das unmittelbar bestimmende Prinzip ist aber der Gegenstand, das Objekt, nicht der Verstand. Und gerade vom Gegenstand sagt unser Autor nicht ein Wort. S. Thomas dagegen weist überall auf das Objekt hin. Da ist es dann kein Wunder, daß der Versuch des Autors, uns einen richtigen Begriff der Sittlichkeit beizubringen, als ein ganz und gar verfehlter sich herausstellt. Wäre wirklich kein anderer Grund auffindbar, als die vom Autor genannten, dann müßten wir auf die Kenntnis des innersten Wesens der Sittlichkeit ein- für allemal verzichten. Sonderbar, alle Welt spricht von Sittlichkeit, von sittlichen Taten, und niemand weiß eigentlich, was überhaupt sittlich ist. Dem ist nun, Gott sei Dank, nicht so. Der englische Lehrer beweist es an vielen Stellen.

Die sittliche Tat wird als solche konstituiert durch die Hinordnung zu dem sittlichen Gegenstande. Der Gegenstand aber ist ein sittlicher durch eine Unterordnung unter das Gesetz, welches verbietet, befiehlt oder erlaubt. Nun muß allerdings die Vernunft dem freien Menschen dieses Gesetz mittels der Synderesis und Klugheit kundtun. Allein sie kann dies nur durch den Gegenstand zustandebringen, indem sie den Gegenstand als verboten, geboten oder erlaubt darstellt. Daher haben wir früher gesagt, die Vernunft verbiete die Tötung eines Menschen, weil es die Tötung eines Menschen ist. Also ist damit unmittelbar der Gegenstand bezeichnet. Dasselbe gilt vom cognoscere suam et cognoscere non suam. Auch die Umstände, Zeit, Ort, Quantität usw. beziehen sich unmittelbar auf den Gegenstand, nicht aber auf die freie Tat. Demnach müssen wir das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar im Gegenstande suchen, und vom Gegenstande geht sie über auf die freie Tat: actus specificatur

ab obiecto. Also ist die Sittlichkeit im Gegenstande nichts anderes als dessen Unterordnung unter das Gesetz in der genannten dreifachen Form, und in der freien Tat bildet sie die formelle, innere transzendentale Hinordnung zu eben diesem Gegenstande. Der Verstand aber spielt die Mittlerrolle zwischen dem Gesetz und dem Gegenstande, indem er uns mit beiden in der Ordnung der Sittlichkeit bekannt macht.

Die Beweise, welche der Autor für seine Theorie vorbringt, sind nicht maßgebend. Erster Beweis: Die Substanz der Willenstätigkeit allein genügt nicht, denn diese kann sich auch im Traume voll und ganz entfalten. — Ganz richtig. In diesem Falle haben wir nur die natürliche, nicht die sittliche Güte der Tätigkeit vor uns. Zweiter Beweis: Man kann nicht sagen, die Sittlichkeit sei etwas der Tat sachlich Hinzugefügtes; ohne Grund soll man nicht Dinge vermehren, wenn man ohne dieselben eine hinreichende Erklärung abzugeben vermag. — Nun, die Erklärung des Autors ist, wie wir gesehen haben, ganz und gar ungenügend. Also müssen wir eine bessere suchen und zu dem Zwecke eine sachliche transzendentale Beziehung oder Hinordnung der Tat zu ihrem Gegenstande beifügen. Dritter Beweis: Die Sittlichkeit besteht auch nicht in der Beziehung der Angemessenheit oder Nichtangemessenheit mit den Regeln der Sittlichkeit, denn die Sittlichkeit bildet ein Gemeinsames für die gute und böse Tat; allein zwischen der Angemessenheit und Nichtangemessenheit als solcher gibt es kein Gemeinsames. — Der Autor irrt sich mit dieser Beweisführung. Die Sittlichkeit besteht nicht in der Beziehung der Angemessenheit oder Nichtangemessenheit mit den Regeln der Vernunft, das ist richtig, aber sie besteht in der Beziehung der Willenstat zu dem Gegenstande, welcher den Regeln der Sittlichkeit untersteht. Das Gemeinsame für die Konformität und Nichtkonformität wird gebildet durch die Regulierbarkeit, Bemeßbarkeit, die regularibilitas und mensurabilitas des Gegenstandes durch die Regeln der Sittlichkeit. Und vom Gegenstande empfängt die freie Willenstat ihre Sittlichkeit dadurch, daß sie zu eben diesem Gegenstande hingeordnet ist, nach ihm tendiert oder strebt. Diese sachliche transzendentale Hinordnung und Tendenz ist *formell* die Sittlichkeit der freien Tat des Willens, während die *fundamentale* im Gegenstande ruht. Vierter Beweis: Es genügt

nicht, zu sagen, die Sittlichkeit bestehe in der Beziehung der freien Tat zu den Regeln der Sittlichkeit. Das ist unzweifelhaft richtig, erklärt aber die Sache nicht genügend. Denn wir fragen, wie beschaffen ist diese Beziehung? Wenn ich z. B. frei über die Gesetze der Sittlichkeit nachdenke, so unterhält mein Verstand eine Beziehung zu den Regeln der Sittlichkeit als seinem Gegenstande, allein diese Beziehung bildet nicht die Sittlichkeit dieser meiner freien Tat. — Darauf ist zu antworten, daß wir die Beschaffenheit der Beziehung früher hinreichend klar dargelegt zu haben glauben. Das angeführte Beispiel beweist nichts, weil der Autor darin gerade die Sittlichkeit des Gegenstandes unberücksichtigt gelassen hat. Der Gegenstand der Sittlichkeit ist der Zweck, das Ziel, namentlich das Endziel, finis ultimus, oder auch die Mittel zu diesem Zweck. Nun kann aber dieser Zweck schon im Gegenstande selber enthalten sein, finis operis, oder der Gegenstand ist an und für sich gleichgültig, indifferent. In letzterem Falle gibt dann die Absicht des Tätigen, finis operantis, den Ausschlag. Im vorgeführten Beispiele ist nun das Nachdenken über die Regeln der Sittlichkeit eine an und für sich indifferente Handlung. Folglich müssen wir nach der Absicht fragen, finem operantis. Und da stellt es sich heraus, daß auch diese Tat eine sittliche ist und sein muß.

Wenn der Autor S. 38 sagt, der hl. Thomas weiche der Sache nach nicht von der Ansicht des Autors selber ab, so müssen wir die Beurteilung dieser Meinung den geneigten Lesern überlassen. Wir unserseits vermögen diese Behauptung nicht zu bestätigen, wohl aber müssen wir das gerade Gegenteil als Lehre des hl. Thomas feststellen.

Dem Meister der Scholastik ist die Moral, die Sittlichkeit, die sachliche transzendentale Hinordnung oder Beziehung der menschlichen Handlungen zu dem Gegenstande, welcher mit der des Gottesgesetzes kundigen Vernunft übereinstimmt und diesen Handlungen Maß und Ordnung einprägt. In ein System gebracht ist die Moral die Lehre oder auch Wissenschaft von der sachlichen transzendentalen Beziehung der menschlichen Handlungen zu dem Gegenstand, welcher mit der des Gottesgesetzes kundigen Vernunft übereinstimmt, und diesen Handlungen Maß und Ordnung einprägt.

Stammt diese Kunde des Gottesgesetzes aus der Natur, aus dem Lichte unserer Vernunft, so nennen wir diese Wissenschaft „Moralphilosophie“; kommt die Kunde aus der Offenbarung, so ist es „Moraltheologie“; wird sie von Gott eingegossen, so nennen wir es „übernatürlichen Glauben mit den anderen Tugenden“.

Obiectum concordans rationi informatae lege divina: vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem.

e) Als letzte Folgerung, die wir hier anführen wollen, ergibt sich aus unserer vorhin dargelegten Begriffsbestimmung der Sittlichkeit die ganz einwandfreie Erklärung, warum manche Gegenstände, welche unsere freie Tätigkeit erreichen will, in sich selber sittlich gut, andere in sich selber sittlich schlecht sind und infolgedessen auch die freie Tat selber ohne weiteres zu einer sittlich guten oder sittlich schlechten machen. Wird das eigentliche Wesen der Sittlichkeit in den freien Willen verlegt, so wird man der Behauptung, daß die Sittlichkeit in letzter Linie im freien Willen Gottes seinen Grund habe, kaum kampfbereit und siegreich entgegentreten können. Gottes Wille ist dann einzig und allein in unserer Frage maßgebend.

Ganz anders verhält sich die Sache nach der Lehre des hl. Thomas, die wir als die richtige verteidigen. Das Wesen der Sittlichkeit hängt durchaus ab vom Gegenstande, welcher der Vernunft entspricht oder nicht entspricht, von der Vernunft Maß und Richtschnur erhält. Diese Vernunft ist aber in erster und oberster Reihe nicht die Vernunft des Menschen, sondern der Verstand Gottes. Gott selber bildet das erste Prinzip und Er ist darum auch das Endziel aller Geschöpfe, zumal des Menschen. Folglich ist Er auch die oberste Regel aller Sittlichkeit. Gleichwie in ratione entis, ist Gott auch in ratione moralitatis der Erste, also der Maßgebende, die höchste Richtschnur.

Wie in uns Menschen, müssen wir darum auch in Gott die Sittlichkeit in dessen Verstande, nicht in dessen Willen vor allem anderen begründet finden und aufsuchen. Da zeigt es sich nun, daß manche Gegenstände sich an und durch sich, intrinsece, entsprechen, andere aber nicht entsprechen, z. B. Liebe zu Gott, Götzendienst, Meineid, Lüge usw. Der englische Lehrer führt mehrere Beispiele dieser Art an in der Summa contra Gent. lib. 3. cap. 129. Und alle diese

Dinge entsprechen oder entsprechen darum nicht dem Verstande Gottes, weil sie ihm von Gottes Wesenheit so vorgestellt werden. Damit hat Gottes Wille an und für sich gar nichts zu tun. Alle diese Dinge sind sittlich gut oder sittlich böse, weil sie dem Verstande Gottes konform oder nicht konform sind, conveniens vel non conveniens. Alle Sittlichkeit ruht eben zunächst im Verstande, nicht im Willen. Der Gegenstand muß dem Verstande konform oder nicht konform sein.

Aber wir sprechen doch von einem ewigen Gesetz in Gott, von der lex aeterna, und das Gesetz verdankt seinen Ursprung dem Willen, nicht dem Verstande? Folglich muß der Gegenstand dem Willen, nicht dem Verstande Gottes gleichförmig sein? Aus dem Willen hat das Gesetz seine verbindende Kraft, die Verpflichtung? Darauf ist zu antworten, daß ein Gesetz eine doppelte Verbindlichkeit, eine formelle und eine wurzelhafte oder fundamentale aufweisen könne. Die formelle Verbindlichkeit stützt sich auf ein ausdrücklich, formell erlassenes Gesetz, die radikale dagegen hat ihre Kraft im Gegenstande selber, welcher durch sich selber mit dem Verstande Gottes übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. In diesem entscheidenden Umstande allein liegt schon die Verbindlichkeit, selbst ohne ein formelles Gesetz. Der Gegenstand selber fordert innerlichst ein Gebot, beziehungsweise ein Verbot, falls keins vorhanden wäre, weil er dem Verstande Gottes, seinem Urteil konform oder nicht konform ist. Gäbe es also in Gott auch kein formelles Gesetz mit Bezug auf Handlung des Befehlens oder des Verbietens, die ja eine freie Tat in Gott ist, so wäre doch ein Gesetz der Wurzel dem Grunde nach vorhanden, nämlich das Urteil, das dictamen seines Verstandes, welches den einen Gegenstand gutheißt, den anderen aber mißbilligt. Aus diesem Urteile aber ergibt sich dann, wie aus der Wurzel, aus dem Prinzip der Befehl des einen, das Verbot des anderen. Existierte, den unmöglichen Fall gesetzt, dieses dictamen, dieses fundamentale Gesetz im göttlichen Verstande nicht, dann wäre die Liebe Gottes nicht Liebe Gottes, sowenig wie der Haß Gottes Haß Gottes, also weder etwas in sich sittlich Gutes, noch in sich sittlich Böses. Allein in diesem Falle hätten wir auch keinen Gott, weil dieses Urteil in Gott nicht ein freies, sondern ein notwendiges ist, und würde Gott nicht so urteilen, dann wäre die Wahrheit nicht in ihm,

er verleugnete sich selber. Ist nun aber Gott vernichtet, so kann es uns nicht wundernehmen, wenn es weder etwas sittlich Gutes, noch etwas sittlich Schlechtes gibt. Es fehlt dazu jeder Maßstab, jede Regel, die vorbildliche Ursache. Wo keine erste Wahrheit, dort ist nichts wahr und nichts falsch. Und wo kein erstes Prinzip, dort ist auch kein letztes Ziel, also keine Sittlichkeit, weder Gutes noch Böses in der physischen und moralischen Ordnung.

Daraus geht hervor, daß das ewige Gesetz, lex aeterna, in Gott wirklich und in Wahrheit ein Gesetz ist, nicht allein mit Bezug auf die Kreaturen, sondern auch hinsichtlich der göttlichen Tätigkeit, indem dieselbe den einen Gegenstand als innerlich gut, den anderen als innerlich schlecht auch formell durch Gebot und Verbot unter das Gesetz stellt. Allerdings bedarf die Tätigkeit Gottes keiner Direktion, damit sie auf das Gute gerichtet sei, denn das hat sie aus sich selber, sondern nur in der Weise, daß sie das fundamentale Gute oder Böse durch ein Gesetz formell befehle oder verbiete. Auch in Gott gibt es ein imperium, einen Befehl, wodurch er seinen Willen bewegt und demselben praktisch nahelegt, was er tun oder wollen soll gemäß dem Urteil seines Verstandes. Ein virtueller Unterschied zwischen dem Verstande und Willen muß auch in Gott angenommen werden.

So zeigt es sich denn, daß die Sittlichkeit ihrem innersten Wesen nach in der Vernunft, nicht im Willen gelegen ist. Die Sittlichkeit der menschlichen freien Tat muß gesucht werden in der Ordnung und Richtung zum Endziel unseres Lebens, welches infolgedessen auch das Erste ist, wonach wir streben, was wir meinen, primum in intentione. Also bildet auch die erste Richtschnur, das oberste Maß unserer freien Tat der Plan, die ratio, dieser Ordnung und Richtung. Dieser Plan aber ist nichts anderes als das ewige Gesetz, die lex aeterna, im Verstande Gottes, gleichwie Gott der erste ist, der uns Menschen auf dieses Endziel hinleitet. Dieser Plan Gottes wird uns kundgemacht von unserer Vernunft durch die Synderesis mit Bezug auf das Endziel und die Klugheit hinsichtlich der Mittel zum Endziel. (Ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum, quae sunt a

natura. S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 3. ad 2.) Damit fallen alle anderen Begriffsbestimmungen der Sittlichkeit überhaupt, der sittlich freien Tat des Menschen im besonderen.

Nach unserem Dafürhalten beruht die Unklarheit in der Begriffsbestimmung der Sittlichkeit in dem Umstande, daß man die Sittlichkeit als etwas Absolutes, Unabhängiges betrachtet. Dem ist aber nicht so. Die Sittlichkeit hat vielmehr ihre Bestimmung im Endziel und hängt durchaus von diesem ab. Die Aufgabe des Menschen ist es nun, seine freie Tätigkeit so einzurichten, daß sie zu diesem Endziele führt, dieses Ziel wirklich erreicht. Manche Gegenstände, nach welchen die freie Tat des Menschen strebt, führen durch sich selber zu diesem Endziel, darum sind sie durch sich selber sittlich gut; andere lenken durch sich selber von diesem Endziele ab, daher sind sie sittlich schlecht. Viele Gegenstände hingegen sind in dieser Beziehung an sich selber vollkommen indifferent. Sie werden aber sittlich gut oder sittlich böse durch ein formelles Gesetz, durch ein Gebot oder Verbot Gottes, denn erst auf Grund dessen leiten sie zum Endziel oder führen sie davon ab. Dies alles wird uns Menschen kundgetan durch unsere Vernunft.

Allein wir Menschen sind nicht die einzigen, welche unsere freie Tat auf das Endziel richten sollen. Das muß vielmehr Gott der Herr und zwar in erster Linie tun. Dazu muß aber Gott einen Plan haben. Er muß vorerst wissen, welche Gegenstände durch sich selber zu dem Endziele hin- oder davon ablenken, und welche dies auf Grund eines Gesetzes tun. Infolge dieser Kenntnis entwirft, wenn wir so sagen sollen, Gott der Herr einen Plan, wie der Generalstab für den Krieg, dessen Endziel der Sieg ist, und diesen Plan mit der Absicht, denselben durchzuführen, nennen wir das ewige Gesetz, die lex aeterna Gottes und in Gott selber. Daher fallen sämtliche Gegenstände, welche von der freien Tat des Menschen angestrebt werden, unter das formelle Gesetz Gottes. Uns Menschen aber teilt Gott der Herr diesen seinen Plan durch das Licht der Vernunft und des Glaubens mit. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Psalm 4. 7. Das ist die Antwort auf die Frage: Quis ostendit nobis bona, wie S. Thomas treffend bemerkt.



GOTT UND DAS ÜBEL.

VON P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.



Das Übel hat kein bestimmtes Wesen und ebendeshalb auch kein selbständiges Sein (vgl. dieses Jahrbuch XVII. S. 225 ff. S. 324 ff.). Das Übel ist aber auch nicht im Sein. Das Übel hat auch kein nichtselbständiges, kein accidentelles Sein: „Postquam Dionysius ostendit quod malum non est aliquid existens per seipsum, hic incipit ostendere, quod malum non est aliquid in existentibus, ut pars vel accidens, ut color in corpore: et primo ostendit hoc in generali; secundo in speciali“ (S. Thomae Aquinatis Commentarium in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 17.).

Das Übel ist kein Accidens irgend eines Seins. Denn alles Sein wird vom Guten verursacht und ist als Wirkung der Ursache ähnlich, also gut und somit im Guten einbegriffen: „Quod autem in existentibus non sit malum tamquam aliquid inhaerens, sic probat communi ratione. Omnia existentia causantur ex bono, ut ex praemissis patet; sed effectus assimilatur causae: ergo bonum invenitur in quolibet existente. Omne autem illud quod in aliquo invenitur bonum, continetur sub illo; sicut omne in quo invenitur animal, continetur sub animali. Omne ergo subsistens continetur sub bono tamquam bonum existens.“ Demnach kann das Übel entweder nicht etwas sein in einem wirklichen Dinge, oder es muß im Guten sein; letzteres ist unmöglich; also ist das Übel nicht im Sein: „Aut ergo oportet quod malum non sit aliquid in aliquo existente, aut oportet quod sit in bono; sed hoc est impossibile: ergo impossibile est quod malum sit in existente.“ Das Übel ist nun nicht im Guten aus zwei Gründen. Keines von entgegengesetzten Dingen kann in seinem Gegensatz sein, wie z. B. Kälte sich nicht im Feuer findet. Da nun das Übel dem Guten entgegengesetzt ist, kann das Übel nicht dem Guten zukommen. Das Gute macht vielmehr sogar aus dem Übel Gutes: „Quod autem malum non sit in bono, probat dupliciter. Primo sic. Nullum contrariorum est in suo contrario, sicut frigidum non est in igne. Sed si malum est aliquid quod sit

contrarium bono, malum non potest convenire bono, cum bonum etiam de malo faciat bonum.“ Wenn ferner das Übel etwas im Guten, wie in seinem Träger, ist, dann muß das Übel vom Guten selber oder von einer anderen Ursache hergebracht sein, weil jedes accidens entweder von seinem Träger oder von einem anderen äußeren Dinge verursacht wird. Aber unmöglich kann das Übel natürlicherweise vom Guten verursacht werden, sowie die natürlichen Accidentien von ihren Trägern: „Secundo probat sic. Si malum est aliquid in bono, sicut in subiecto; cum omne accidens causetur vel ex subiecto, vel ex aliquo alio extrinseco; oportebit quod malum causetur ex ipso bono, vel ex aliqua causa alia. Sed inconveniens et impossibile est quod malum causetur ex bono naturali effluxu, sicut accidentia naturalia causantur a suis subiectis; quia, ut Dominus dicit (Matth. 7, 18): ‚Non potest arbor bona fructus malos facere, nec e converso‘.“

Wem das Übel als Accidens des Guten gilt, der muß offenbar gestehen, daß es von einem anderen Prinzip verursacht werde, wenn es nicht vom Guten selber kommt. Denn jedes Accidens, welches nicht vom Sein des Trägers herrührt, wird im Träger von einem anderen Dinge verursacht: „Si dicatur, quod malum, quod ponitur accidens boni, non causatur ex ipso bono, manifestum est quod oportet ipsum causari ex aliquo alio principio et causa: omne enim accidens, cum non sit de esse subiecti, ex aliqua causa in subiecto causatur.“ Ähnlich muß aber auch das Gute als Träger des Übels verursacht sein, weil es nur durch Teilnahme gut ist: „Similiter autem bonum, quod ponitur subiectum mali, oportet esset causatum: cum sit bonum per participationem, non autem per essentiam.“ Es muß demnach das Übel unmittelbar vom Guten sein oder das Gute aus dem Übel. Da jedoch beides unmöglich ist, so muß als drittes angenommen werden, daß Gutes und Übel von einem bestimmten Prinzip des Guten kommen. Denn es ist nicht zulässig, daß weder das Gute noch das Übel verursacht wurde, also zwei Grundprinzipien nebeneinander bestehen. Von zwei entgegengesetzten Dingen muß daher das eine Ursache des anderen sein, oder beide müssen von einer Ursache kommen: „Oportet ergo alterum duorum ponere: quorum unum est quod malum sit ex bono; secundum est quod bonum sit ex malo. Aut si ista duo sunt impossibilia, ut patet per auctoritatem inductam,

oportet ponere tertium: scilicet quod et bonum et malum causentur ex quodam principio et causa boni. Quartum enim poni non potest, scilicet quod neque bonum sit causatum, neque malum: quia binarius non potest esse principium, sed omnis binarii principium est unitas: et sic oportet quod contraria duo vel ita se habeant quod unum sit causa alterius, vel ab una causa causentur."

Ganz entgegengesetzte Dinge, wie Gutes und Übel, können nun aber durchaus nicht von ein und demselben Ursprung herkommen, auch nicht in verschiedener Hinsicht; denn das erste Prinzip hat keineswegs entgegengesetzte Bestandteile, ist vielmehr ganz und gar einfach. Demnach kann das Übel nicht im Sein sich finden, demselben nicht anhaften: „Sicut autem duo prima sunt impossibilia, ita et tertium: inconveniens enim est quod ex uno et eodem principio procedant et sint alia quae totaliter sunt contraria sicut bonum et malum. Et quia posset aliquis dicere, quod idem secundum diversa facit contraria, ad hoc excludendum subiungit quod impossibile est dicere, quod ipsum primum principium non sit ‚simplex et singulare', id est uniforme, ‚sed divisibile, biforme et contrarium sibi ipsi, et variatum' a seipso. Oportet enim, si aliquid idem causet contraria secundum aliud et aliud, quod ex contrariis componatur; et sic non erit primum principium, quod oportet esse simplex. Patet ergo quod malum non est in existente."

Im besonderen wird nun an den einzelnen Seinskreisen gezeigt, daß das Übel nicht etwas ist in den wirklichen Dingen: zunächst nicht in der Urquelle alles Seins, in Gott. Letzteres wird in dreifacher Weise dargetan: Zuerst zeigt der Areopagite, daß das Übel kein Gott entgegengesetztes erstes Prinzip, dann daß es nicht in Gott, endlich daß es nicht aus Gott ist: „Deinde . . . ostendit per singula quod malum non est aliquid in existentibus: et primo, quod non potest esse in Deo: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod malum non est aliquod primum principium contrarium Deo; secundo, quod malum non est in Deo, . . . tertio, quod malum non est ex Deo, . . ."

Das Übel ist kein Gott entgegengesetztes Urprinzip aus zwei Gründen. Wäre das Übel ein solches, dann gäbe es zwei Urprinzipien der Dinge, und zwar gegnerische und einander ganz widerstrebende, welche sich schädigen und belästigen können. Dann gäbe es aber auch

kein höchstes Gut, welches vollkommen glückselig wäre. Es gibt demnach keine zwei gegensätzlichen Urprinzipien: ein höchstes Gut und ein höchstes Übel: „Primum ostendit duabus rationibus: quarum prima talis est. Si malum esset aliquod primum principium contrarium Deo, quod est ponere duo principia existentium contraria, et sibi invicem totaliter adversantia (cum omne illud cui potest suum contrarium adversari, possit ab eo laedi et molestari): sequeretur quod Deus, qui est ipsum bonum, non esset absque laesione et molestia. Sed hoc est impossibile: non enim esset summum bonum nec summe beatus, si laederetur et molestaretur. Non ergo sunt duo prima principia contraria bonum et malum.“ Da ferner die Wirkungen der Beschaffenheit der Ursachen und Prinzipien entsprechen, müßten auch die Wirkungen der einander feindlichen Urprinzipien stets einander widerstreiten und in voller Unordnung sein. Das jedoch ist unmöglich. Die im Weltall bestehende Ordnung widerspricht dem. Und auch deshalb kann es keine zwei höchsten gegnerischen Prinzipien geben: „Secunda ratio talis est. Effectus sequuntur conditionem causarum et principiorum. Si ergo prima principia sunt contraria et sibi invicem adversantia, sequeretur quod omnia in effectibus contra se invicem pugnarent, et unum ad aliud non ordinaretur: quod est impossibile, et contra hoc quod apparet de ordine universi. Non igitur sunt duo prima principia contraria.“

Das Übel ist ferner nicht in Gott. Gott ist ja das höchste Gut, das Allgut und schließt deshalb naturnotwendig selbst das kleinste Übel aus, ähnlich wie das Feuer die Kälte ausschließt, wie schon oben beim allgemeinen Nachweis näher ausgeführt worden ist: „Deinde... ostendit quod malum non est in Deo: et quidem hoc evidenter apparet ex hoc quod Deus est ipsum bonum, et malum non potest esse in ipso bono, sicut nec frigidum in igne. Sed quia haec ratio supra tacta est, ostendit alia ratio sumpta ab effectu.“ Ein anderer Grund ist hergenommen von der Wirkung. Gott, das Allgut, wird gepriesen als Friede und Friedenspender. Alles Gute nun ist gewirkt von einem obersten Prinzip, welches alles eint. Darum muß auch alles hervorgebrachte Gute in freundschaftlicher Einheit miteinander verbunden sein: „Ipsum enim bonum, quod est Deus, ‚laudatur‘ ut ‚pax‘: Ephes. 2, 14: ‚Ipse est pax nostra‘, et ut ‚pacis dator‘, secundum illud 1. Corinth.

14, 33: ‚Non enim dissensionis est Deus, sed pacis‘: inquantum dat de amicitia omnibus entibus: et ex hoc consequitur quod omnia bona sunt amica sibi invicem et conveniunt, utpote generata ex uno primo uniente principio.“ Wie nun alles von einem ersten Prinzip ausgeht, so bezieht es sich auch auf ein höchstes Gut als letzten Endzweck. Mögen daher einzelne Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten in den Dingen sich finden, so stimmen doch alle in ihrer Beziehung zu jenem einen höchsten Gute ganz einträchtig zusammen und helfen einander: „Et iterum sicut sunt ab uno primo principio procedentia, ita ad unum bonum ultimum ordinantur. Et quamvis quantum ad aliqua propria dissideant, tamen in ordine ad illud unum bonum omnia mansuete et sine impedimento se habent ad invicem, et omnia in hoc similantur et iuvant se invicem.“ Wäre jedoch in Gott irgend ein Gegensatz vom Guten und Übel, dann könnte diese friedliche Übereinstimmung in den Dingen nicht von Gott sein und nicht inbezug auf Gott: „Non autem ista pax et convenientia esset in rebus a Deo, et per comparationem ad Deum, si in Deo esset aliqua contrarietas boni et mali.“ Offenbar gibt es also in Gott kein Übel. Ferner ist aber auch das Übel nichts von Gott Gewirktes. Denn alles von Gott Verursachte stimmt wenigstens überein inbezug auf das eine Endziel: „Unde manifestum est quod in Deo non est aliquod malum; et ulterius etiam quod malum non est aliqua res quae subdatur divinae motioni: quia omnia quae moventur a Deo, concordant in uno fine saltem ultimo, ut dictum est.“

Das Übel ist endlich nicht aus Gott, weder schlechthin, ausnahmslos, noch zeitweise: „Deinde . . . ostendit quod malum non est ex Deo: et primo quod non est ab eo simpliciter; secundo quod non est ab eo secundum aliquod tempus, . . .“ Zuerst bringt Gott nicht das Übel hervor. Demnach muß man entweder sagen, daß Gott nicht gut ist, oder daß er Gutes und nicht Übel tut und erzeugt: „Primum ostendit hoc modo. Bonum non est productivum mali, ut ex dictis patet. Aut igitur oportet dicere quod Deus non sit bonus, aut quod facit et producit bona et non mala.“ Gott verursacht auch zeitweise nicht das Übel. Man kann nämlich nicht sagen, daß Gott bald einige Übel hervorbringt, bald wieder nicht, sowie nicht alle. Denn das Übel kann nicht vom Guten hervorgehen.

Würde daher Gott irgendeinmal ein Übel verursachen, so folgte daraus, daß er von seiner Güte abließe und wesentlich sich änderte. Das aber ist in doppelter Weise unmöglich: „Deinde . . . ostendit quod Deus non producit malum secundum aliquod tempus: et dicit, quod non potest dici quod Deus quandoque quaedam mala producat, quandoque autem non et non omnia: quia cum malum non possit produci a bono; si Deus quandoque produceret malum, sequeretur quod transmutaretur a sua bonitate, et variaretur secundum seipsum: quod patet esse impossibile dupliciter.“ Zunächst ist es unmöglich, weil das Göttliche, also das Beste und die Ursache aller Güte, sich nicht entfernen kann von der Güte, wie auch das Feuer nicht von der Wärme: „Primo quidem, quia illud, quod ‚est divinissimum‘, id est optimum, et causa omnis bonitatis, non potest mutari a bonitate, sicut nec ignis a caliditate.“ Ferner ist es unmöglich, weil Gott entweder wesentlich gut ist oder teilnahmsweise. Ist er wesentlich gut, dann heißt es für Gott ebensoviel, sein Wesen verlieren wie seine Güte und ganz zu sein aufhören. Ist aber Gott teilnahmsweise gut, dann muß er eine Ursache seiner Güte haben. So nun wird er bald gut, bald nicht gut sein können. Das aber widerspricht durchaus der Bedeutung des Namens Gottes als des höchsten Gutes und der Ursache aller Güte: „Secundo, quia Deus aut est bonus per essentiam, idem erit Deo recedere a bonitate et recedere ab essentia, et fieri totaliter non existens; si autem sit bonum participative, oportet quod habeat causam suae bonitatis; et hoc modo poterit aliquando bonus, aliquando non bonus esse. Sed hoc est contra hoc quod intelligimus per hoc nomen, Deus, aliquod primum bonum, et causam omnis bonitatis.“ Somit ist ganz klar, daß das Übel weder ausnahmslos in oder von Gott ist, noch zeitweise: „Sic igitur patet quod malum nec simpliciter in Deo, vel a Deo est, nec secundum aliquod tempus.“

Nach den Philosophumena ist dem Simon Magus das ungemessene Urvermögen die Wurzel des All (lib. 6. nn. 9 sqq. — vgl. dies. Jahrb. XVII. S. 321 f. S. 338 ff.). Durch tatsächliche Entwicklung wird das Urvermögen wirkliches Sein und am Ende in vollkommener Entwicklung die höchste Güte: *„Ἥντινα δύναμιν ἀπέραντον φησὶ τὸν ἑστῶτα, στάντα, στησόμενον. Ὃς ἐὰν μὲν ἐξεικονισθῇ* (herausgebildet, entwickelt) *οὐσίᾳ ὢν ἐν ταῖς ἓξ δυνάμεσιν,*

ἔσται οὐσίᾳ, δυνάμει, μεγέθει, ἀποτελέσματι μία καὶ ἡ αὐτὴ τῇ ἀγεννέτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει καὶ οὐδὲν ὅλως ἔχουσα ἐνδεέστερον ἐκείνης τῆς ἀγεννέτου καὶ ἀπαραλλάκτου, καὶ ἀπεράντου δυνάμεως· ἐὰν δὲ μείνῃ τῇ δυνάμει μόνον ἐν ταῖς ἐξ δυνάμεσιν καὶ μὴ ἐξεικονισθῇ, ἀφανίζεται καὶ ἀπόλλυται οὕτως ὡς ἡ δύναμις ἡ γραμματικὴ ἡ γεομετρικὴ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ. Προςλαβοῦσα γὰρ ἡ δύναμις τέχνην φῶς τῶν γενομένων γίνεται, μὴ προςλαβοῦσαν δὲ ἀτεχνία καὶ σκότος καὶ ὡς ὅτε οὐκ ἦν ἀποθνήσκοντι τῷ ἀνθρώπῳ συνδιαφθείρεται“ (Philos. l. c. n. 13): Dieses Vermögen ohne Ende ist derjenige, welcher ist, war, sein wird. Wenn der nun erst sich ganz entwickelt haben wird, dann entspricht er auch der Wesenheit, Größe, Vollendung, also dem nun durchaus wirkliches Sein gewordenen Vermögen nach ganz der unerzeugten und unermeßbaren, unendlichen Potenz, und nichts von dieser wird mehr dem wirklichen Sein mangeln. Wenn er aber unentwickelt bloß dem Vermögen nach bleibt, so vergeht und verschwindet er ebenso, wie etwa die Wissenschaft der Grammatik oder der Geometrie in der menschlichen Seele verloren geht, wenn sie nicht angewandt wird.

Gerade dem entgegen aber lehrt St. Dionysius Areopagita hier ausdrücklich, daß das Übel nicht aus dem Guten sein kann. Er nennt es geradezu Unsinn und reine Unmöglichkeit, daß das Gute (das Urvermögen) erst bei seiner Entwicklung das Übel veranlasse, letzteres also vorher im Guten gleichsam verborgen gewesen sei: *„Εἰ γὰρ ἔσται, πῶς ἔσται ἐν τἀγαθῷ τὸ κακόν; Εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἄτοπον καὶ ἀδύνατον· οὐ δύναται γάρ, ὡς ἡ τῶν Λογίων ἀλήθειά φησι, δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν· οὐδὲ μὴν τὸ ἀνάπαλιν.“* Der dem Aquinaten vorgelegene lateinische Text hat: „Si autem erit in bono malum, videtur hic deficere quomodo erit. Si quidem ex ipso, inconveniens et impossibile: non enim potest (sicut eloquiorum veritas dicit) arbor bona fructus malos facere, neque quidem e converso.“ Ebenso weist der Areopagite entschieden zurück, daß ein und dasselbe Sein (das Urvermögen) der Grund sei für zwei entgegengesetzte Grundprinzipien: *„Εἰ δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἐξ ἄλλης δῆλον ὅτι ἀρχῆς καὶ αἰτίας· καὶ γὰρ ἢ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσται, ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ κακοῦ· ἢ εἰ μὴ τοῦτο δύνατον, ἐξ ἄλλης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔσται καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχή, μονὰς δὲ ἔσται*

πάσης δυάδος ἀρχή. Καί τοι ἄτοπον, ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ δύο παντελῶς ἐναντία προϊέναι καὶ εἶναι καὶ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν οὐχ ἁπλῆν καὶ ἐναντίαν, ἀλλὰ μεριστὴν καὶ δυοειδῆ καὶ ἐναντίαν ἑαυτῇ καὶ ἠλλοιωμένην. Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων, ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι, καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις, καὶ ἐν τῷ παντί, καὶ μαχομένας· εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμων, οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας, εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν: Si autem non ex ipso, manifestum quod ex alio principio et causa: etenim aut malum ex bono erit, aut bonum ex malo; aut si non hoc est possibile, ex alio principio et causa erit bonum et malum. Omnis enim binarius non principium; unitas autem erit omnis binarii principium. Etenim inconveniens, ex uno et eodem duo perfecte contraria procedere et esse, et ipsum principium non simplex et singulare esse, sed divisibile et biforme et contrarium sibi ipsi et variatum. Et quidem neque duo existentium contraria principia possibile est esse, et ista in se invicem, et in omnibus adversantia. Si enim hoc datum sit, erit et Deus non sine laesione, neque extra molestiam, si sit aliquid ipsi adversans."

Simon Magus macht Gottes Wesen zur Quelle des Übels. Dagegen betont der Areopagite mit aller Schärfe, daß das Übel weder in Gott noch aus Gott ist, und zwar weder wesentlich, noch zeitweise: „*Ὥστε οὐκ ἐν Θεῷ τὸ κακόν, καὶ τὸ κακὸν οὐκ ἔνθεον. Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ Θεοῦ τὸ κακόν· ἢ γὰρ οὐκ ἀγαθὸς, ἢ ἀγαθοποιεῖ, καὶ ἀγαθὰ παράγει· καὶ οὐ ποτὲ μὲν, καὶ τινά, ποτὲ δὲ οὐ, καὶ οὐ πάντα· μεταβολὴν γὰρ ἐν τούτῳ πείσεται καὶ ἀλλοίωσιν, καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πάντων θειότατον, τὴν αἰτίαν. Εἰ δὲ ἐν Θεῷ τἀγαθὸν ὕπαρξίς ἐστιν, ἔσται ὁ μεταβάλλων ἐκ τἀγαθοῦ Θεὸς, ποτὲ μὲν ὤν, ποτὲ δὲ οὐκ ὤν. Εἰ δὲ μεθέξει τὸ ἀγαθὸν ἔχει, καὶ ἐξ ἑτέρου ἕξει, καὶ ποτὲ μὲν ἕξει, ποτὲ δὲ οὐχ ἕξει. Οὐκ ἄρα ἐκ Θεοῦ τὸ κακὸν, οὔτε ἐν Θεῷ, οὔτε ἁπλῶς, οὔτε κατὰ χρόνον:* Quare non in Deo est malum, et malum non est res mota a Deo. Sed neque ex Deo est malum: aut enim non est bonus, aut bona facit et bona producit. Et non aliquando quidem et quaedam, aliquando autem non et non omnia. Transmutationem enim in hoc patietur, et variationem circa seipsum quod omnium divinissimum est secundum causam. Si enim in Deo bonum essentia est, erit transiens ex bono Deus; aliquando quidem existens, aliquando autem non existens. Si autem parti-

cipatione bonum habet, et ex altero habebit, et aliquando quidem habebit, aliquando autem non habebit. Non igitur ex Deo malum, neque simpliciter, neque secundum tempus." In oder aus Gott kann es weder ein absolutes, wirkliches, endgültiges Übel geben noch ein relatives, beziehungsweises: für eine gewisse Zeit oder unter besonderen Umständen. Gerade zur Quelle des letzteren Übels nun macht der Magier das Wesen Gottes; insofern eben das Vermögen ohne Ende unentwickelt bleibt. Darum aber schließt der Areopagite nicht bloß das absolute, sondern auch das relative, nicht bloß das schlechthinige, das ausnahmslose, wesentliche Übel von Gott aus, sondern auch das beziehungsweise, das zufällige, verhältnismäßige, zeitweise: *„Οὐκ . . ἐκ Θεοῦ τὸ κακὸν, οὔτε ἐν Θεῷ, οὔτε ἁπλῶς, οὔτε κατὰ χρόνον."*

Wie uns die heiligen Väter mitteilen, stützten sich die Irrlehrer von jeher auf die Hl. Schrift, welche sie willkürlich auslegten. St. Irenäus (l. 1. c. 1.) sagt bereits: „Die Irrlehrer wollten ihre Lügen immer durch die Hl. Schriften stützen, damit sie nicht ganz ohne Zeugnisse wären. Aber sie verdrehen Gottes Aussprüche und machen aus dem Gesichte eines vernünftigen Menschen das eines Fuchses oder eines Bären." St. Vincentius von Lerin schreibt von den Irrlehrern, daß sie ihrem Vater, dem Teufel, folgen und die schlauen Künste ihres Hauptes nachahmen. Besonders deutlich zeigt sich dies beim „Erzvater aller Irrlehren", bei Simon Magus. Um die eben aus dem Juden- oder Heidentume bekehrten Gläubigen zu täuschen und die jungen Christen zu verführen, durchsetzte er seine Lehre mit manchen Texten der Hl. Schrift und zwar mit den bekannteren und gewissermaßen eindrucksvolleren. Diese jedoch erklärte er stets allegorisch und mißbrauchte sie so für seine gottlosen Behauptungen. So mußte die Hl. Schrift dem Verständnisse seiner Willkür folgen; denn er vertraute „den verführerischen Worten menschlicher Weisheit". Dagegen folgte der Areopagite der göttlich geoffenbarten Hl. Schrift und setzte sein volles Vertrauen auf „die Kraft des Geistes", welcher in der Hl. Schrift redet und die Apostel und Propheten in deren rechtes Verständnis eingeführt hat. Seine Lehre baut sich auf ganz und gar über dem Fundamente der Hl. Schrift und deren überliefertem Verständnisse, ganz würdig des großen Schülers des hl. Völkerlehrers Paulus. Voll und

ganz steht er auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung. Er wandelt ganz in den Bahnen der heiligen Überlieferung des Glaubens und der Lehre der Apostel. Die Lehrüberlieferung, welche er noch persönlich von den Aposteln, insbesondere von St. Paulus, empfangen, ist es, aus welcher unser Heiliger schöpft.

Der Areopagite ist so recht ein Hauptzeuge der Apostel-Überlieferung und der Träger reiner Apostel-Wahrheit. Als solcher gilt er selbst nach dem Geständnisse der modernen Kritik sofort nach dem ersten öffentlichen Auftauchen seiner Werke zu Anfang des 6. Jahrhunderts (vgl. Koch, Pseudo-Dionysius etc. Mainz 1900, Kirchheim, S. 260). Als solchen hat ihn auch die hl. Kirche stets angesehen. Als Autorität aus der Apostelzeit wird er ausdrücklich vom 6. und 7. allgemeinen Konzil angeführt. Ebenso tun dies Päpste in ihren öffentlichen Erlassen. In solchen nennen ihn die Päpste Hadrian I. und Nikolaus I. „antiquus Pater et Doctor" (dies. Jahrb. XVI. S. 490). Wohlgemerkt nun benennen diese Päpste so nicht etwa einen unbestimmten, unbekannten, rätselhaften Pseudo-Dionysius zu Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts, sondern den bestimmten, wohlbekannten, hochangesehenen, von St. Paulus bekehrten, großen heil. Dionysius vom Areopag (Apostelgeschichte Kap. 17). Dieser Titel „Pater", „Pater Ecclesiae" aber wird offiziell in der hl. Kirche, wie der hl. Papst Hormisdas (epist. 70. ad Possessorem Episcopum, vide: Mansi T. VIII. col. 499) schreibt, nur erteilt: „sancto Spiritu instruente".



PETER PÁZMÁNY ALS THEOLOGE

AUF GRUND DES IV. BANDES DER LATEINISCHEN SERIE SEINER WERKE.[1]

VON NIKOLAUS TÖTÖSSY.

„Ein kleines und geringes Geschenk ist dies; denn meine Unwissenheit, die Makel meiner Hand sind an der Erklärung deiner reinen, schönen Lehren sichtbar."

(Vorrede der Predigten von Pázmány.)

In dem schwarzen Habit der Krakauer Jesuitenzöglinge sehe ich den jungen Pázmány. Ein Kind calvinischer Eltern — die vor einem Jahrhunderte dem Glauben ihrer Vorfahren untreu geworden sind — und er ist unter den Katholiken! Noch mehr. Er ist nicht nur ein Katholik, sondern ein Kleriker, ein Mitglied der Gesellschaft Jesu. Ein schwerer Entschluß, der damals so viel, ja viel mehr bedeutete als heutzutage! Was hat ihn also dahin gebracht und zu einem so großen Opfer geführt? Jene Gnade Gottes, die zwar niemand weder gesehen, noch gemessen hat, deren Wirken aber Millionen und Millionen Seelen, wir alle, ja alle fühlten, wie sie uns treibt und in Fesseln schlägt — wir alle können Zeugnis davon ablegen. Diese Gnade hat auch ihn dorthin geführt. Darum hat er den Glauben Calvins verlassen, von seiner Heimat Abschied genommen, und nach der Kenntnis des wahren Glaubens das Seelenheil seines irrgläubigen Vaterlandes ersehnend, zieht er sich ins Kloster zurück. Ich kann also nicht anerkennen, ich muß verneinen, daß es eine Psychologie gebe, wenn dieser Jüngling nicht ein gewissenhafter Theologe werden will.

[1] Petri Card. Pázmány AEppi Strigoniensis et Primatis Regni Hungariae Opera omnia. Edita per Senatum Academicum Regiae Scientiarum Universitatis Budapestinensis. Recensionem accurante Collegio Professorum Theologiae in eadem Universitate. Series Latina. Budapestini. Typis Regiae Scientiarum Universitatis. Bis jetzt 5 Bde in 4º.

Folgen wir ihm weiter! Er wird in die Feste des Glaubens, in das Zentrum des Christentums geschickt. Es steht vor seinen Augen die Majestät Roms, das große Zeugnis der Geschichte für die wahre Kirche Christi gegenüber dem neuen Glauben. Bellarmin, der größte Theologe seiner Zeit, ist sein Meister, der unseren Pázmány in das wahre, so beruhigende Glaubenssystem der Kirche einführt. Alles dies natürlich kann nur dazu dienen, seine innerste Überzeugung noch mehr zu befestigen. Wir haben noch nicht alles angeführt! Nicht das allererste, daß eine schöne strebende Seele, sein großes Talent ihm die Befähigung verlieh, das Reich der Glaubenswahrheiten so scharf zu durchschauen, wie nur die schwache, beschränkte menschliche Verunft in das Übernatürliche, in die Dinge des großen Gottes, hineinblicken kann — das heißt ein gebildeter Theologe zu werden.

Daß es aber richtig sei, was auf die Psychologie, auf die äußeren Verhältnisse begründet wurde, was „a priori" zu erwarten war, bestätigt uns glänzend der Erfolg. Als nämlich Pázmány sein Studium beendet hatte, wurde er mit folgender Information dem Ordensgeneral zur Verfügung gestellt: „Est ingenii boni et iudicii, nec minoris sapientiae; bene doctus, natura cholerica ad docendam Philosophiam et Theologiam aptus."[1] Der Ordensgeneral hatte ihn der Information gemäß als Lehrer der Philosophie in das Jesuitenkollegium nach Graz geschickt; fünf Jahre später, im Jahre 1603, aber vertraute er ihm einen Lehrstuhl der Theologie an der Universität[2] derselben Stadt an.

Wie seinen Zeit- und Amtsgenossen, so wurde auch unserem Pázmány die unsterbliche „Summa" des hl. Thomas zum Wegweiser. Diese Enzyklopädie der Theologie galt als Lehrbuch für die Hörer; Pázmánys Vorlesungen dienen nur als Erklärung und Auslegung derselben. Ein einziger Blick in seine „Theologia Scholastica" — so heißt die Sammlung seiner Vorlesungen — wird jeden davon überzeugen.[3] Von Frage zu Frage folgt er den Abhandlungen des englischen Doktors. Er behandelt jede Quästion nach der

[1] Theologia Scholastica Petri Pázmány B. IV S. VIII.

[2] Kaiser Rudolf hatte sie im J. 1586 gegründet für die Jesuiten als Schutzmauer des Katholizismus in Österreich und Ungarn.

[3] An der Spitze seiner „Dubitationes" bemerkt er die entsprechenden Quästionen der Summa und fängt regelmäßig so an: quod S. Th. affirmat in art. I. (s. 12) oder: explicita materia spec. . . . incipit S. Th. (s. 662)

Reihe, nur selten zieht er die beim hl. Thomas zerstreuten, aber irgendwie zusammengehörenden Abhandlungen in eine Quästion zusammen.[1] Es kommt ja vor, daß er die in der Reihe der Summa unmittelbar folgende Quästion auch aufwirft, aber gleich bemerkt, daß sie erst später behandelt wird. Seine Erklärungen erschöpfen im allgemeinen die einzelnen Fragen; nur einige, auch beim hl. Thomas nebensächliche, leichte Fragen behandelt er etwas lakonisch: Einfach schildert er, was der Meister da und da behandle;[2] dies geschieht aber sehr selten.

Im großen ganzen gibt Pázmány nicht nur allgemeine Grundsätze, sondern auf jede Frage ist die Antwort eine ganze, in sich selbständige Dissertation. Wahrlich, die verborgene Wahrheit setzt er auseinander, schält sie aus ihrer Hülse und legt sie dar. Ich stelle mir vor, wie er die These der „Summa", die er eben auslegen wollte, vorlegt, mit einer großen Zahl von Zitaten der Hl. Schrift illustriert und mit Anziehung vieler Theologen erklärt. Es ist ja angemessen, daß in dem Zeitalter, in dem die Protestanten sich immer und überall nur auf die Hl. Schrift und auf das Christentum der ersten Jahrhunderte berufen haben, auch Pázmány auf diese Quellen hinweist: daß er die katholische Lehre mit der doppelten Schutzmauer, nämlich der Offenbarung und der Väter umringt.[3] So hält er die Vorlesungen, die uns seine große Gelehrsamkeit so klar erscheinen lassen. Bezüglich seiner genauen Kenntnis der älteren wie auch der gleichzeitigen theologischen Literatur erhebt sich in der Seele der Kenner Pázmánys des Theologen nicht der mindeste Zweifel.[4]

Seine Abhandlungen sind beständig theoretisch. Es gibt ja Theologen, die einige Abhandlungen unserer heutigen Moralprofessoren für sehr abstrakt und recht unpraktisch halten, nämlich die Abhandlungen, die doch als Fundament

[1] Z. B. S. 54 art. V, S. 63 art. X.

[2] S. 77: de passione; S. 364: de praeceptis fidei; S. 662: desperatio et praesumptio („dicendum est breviter"); S. 762: de actibus caritatis, wo er drei ganze Quästionen der Summa kurz zusammenfaßt.

[3] Auf jeder Seite zitiert er die Hl. Schrift: z. B. S. 465—468, 469—471, 497—498.

[4] Schön stellen es dar die Seiten 389 etc. . . ., wo Pázmány eine Menge von Autoritäten aufführt, zum Beweise, daß die Kirche absolut glaubwürdig sei. So auch S. 407—408.

für die Prinzipien und das Wissen — die man im Pastoralleben braucht —, dienen. Und was ist dies alles im Vergleich mit den immer abstrakten und langen Abhandlungen, die im IV. Band von Pázmánys Werken zu finden sind und die Fragen vom Endziele und den menschlichen Akten, über Tugenden und Glauben behandeln.[1] Wie in eine Menge blinkender Schwerter dringt er in das Lager der Meinungen und Gegensätze hinein und er kämpft zwar tüchtig,[2] doch auf Kosten einer kurzen, präzisen Darstellung, die unsere modernen Moralbücher so auszeichnet. Er folgt nicht immer in seinem Kampfe den Regeln des Fechtens, oft schlägt und schlägt er wieder, was er nur sieht. Ein moderner Leser möge ja recht achten, daß er in der Auseinandersetzung und Zurückweisung der Anschauungen, der vielen mit „probatur, — sed contra est, — sententia probabilior ergo, — respondetur ad 1, 2, 3, . . . — concedo antecedens, nego consequentiam et rationum paritatis“ etc.[3] . . . und ähnlichen scholastischen Ausdrücken eingeführten Gedankengruppen seinen Kopf nicht verliere. Man muß aber bedenken, daß Pázmány gegenüber Hörern, die in der Philosophie im höchsten Grade bewandert waren, diese Methode anwendete und ihrem Geschmacke damit auch vorzüglich entsprach. Die Ansprüche ihrer philosophischen Bildung konnten eben nur solche Vorlesungen befriedigen. Auch mit der Gewissenhaftigkeit, die seine langen Abhandlungen charakterisiert, daß er nämlich alles anführt, jede unrichtige Anschauung zurückweist, daß er keine seiner Thesen unbeschützt, ungedeckt läßt, auch damit bezeugt er sich nur als den echten Sohn seiner Zeit. Das ist nämlich die Zeit der Religionsstreitigkeiten. Pázmány mußte es als seine erste Aufgabe betrachten, tüchtige und geschickte Helden zu bilden, die jede Streitfrage mit wissenschaftlicher Kraft zu lösen und auch die geringsten Einwendungen

[1] Es gibt aber auch einfache, kurze Auseinandersetzungen. So S. 682: über die übernatürliche Liebe und Freundschaft zwischen Gott und den Menschen; S. 774: summiert er alles sehr schön, was er 10 Quästionen hindurch behandelt hat.

[2] Siehe z. B. S. 121: die Auseinandersetzung der Fundamentalfrage „de malo“, oder S. 605: an sint infidelitatis species plures? Sie sind sehr charakteristisch für Pázmánys System.

[3] Einige Stellen z. B.: 168; 169: utrum sola voluntas sit peccati subiectum? 686—687: actus amicitiae et inimicitiae Dei non compatiantur? oder auch S. 44.

der Gegner mit gründlicher Kenntnis der theologischen Literatur zurückzuweisen fähig wären.

Er ist also tendenziös, könnte jemand glauben. Das ist durchaus nicht der Fall. Mit einer lobenswürdigen Unparteilichkeit führt er die verschiedensten Anschauungen der einzelnen Theologen an, so daß man schon bei jedem Satze glauben könnte: diesem wird er recht geben,[1] doch wir täuschen uns! Er schließt sich nicht leicht irgend einer Anschauung an, wenn sie noch so viele Theologen für sich hat; hingegen wieder, wenn auch noch so wenige eine These annehmen und er sie für richtig hält, tritt er für sie ein und kämpft für sein Recht.[2]

Wie er sich inacht nimmt, beweist die Auseinandersetzung einer heute aktuellen Frage. Es gab Theologen, wie Soto, Medina, Caietanus etc.,[3] die behaupteten, daß der Befehl des Menschen inbezug auf seine Handlungen in einem Akte der Vernunft bestehe, der verschieden von dem Akte des Urteiles und des Rates sei, und — wie der kategorische Imperativ Kants dem Willensvermögen vorschriebe: tue das und das, nicht aber einfach: das ist zu tun, — und der Wille folge diesem Befehle notwendig. Pázmány hält nach der Lehre des „Doctor Angelicus" solch ein Vermögen einerseits für überflüssig, anderseits aber auch für unmöglich, denn dann müßte man die Willensfreiheit aufgeben! So verteidigte er im Geiste der Kirche die heute allgemein anerkannte, erfahrungsmäßige Tatsache: daß der Wille selbst sich nach einer vorausgehenden Überlegung der Vernunft entscheide, was der Mensch tue und wie er handle.[4]

Der Selbständigkeit Pázmánys ist es auch zuzuschreiben, daß er nicht ein sich ganz hingebender, sondern nur ein mäßiger Thomist ist. Er nimmt nicht ganz und unbedingt alle Ansichten des hl. Lehrers an, es geschieht öfters, daß

[1] Es ist eine nennenswerte, interessante Erscheinung, daß er eine geringe Achtung vor den „Recentiores" hat, oft führt er sie an, doch behandelt er sie immer nur kurz. Es ist nicht einmal klar, wen er unter diesem Namen versteht. Ob nur katholische Theologen minderen Ranges, oder — was übrigens wahrscheinlicher ist — auch die protestantischen Theologen mit ersteren zusammen.

[2] Auf die Frage z. B.: „an detur habitus fidei" ist seine Antwort eine bejahende und richtige, gegenüber vielen namhaften Theologen: z. B. S. 553.

[3] S. 32. [4] S. 33 ff.

er anderer Anschauung ist als der hl. Thomas. Es fehlt ihm aber nicht die Anschauung und die in tiefstem Herzen bewahrte Pietät gegen den Korphäen und Geistesriesen der Theologie; was auch daraus hervorgeht, daß Pázmány sich mit ihm mit der größten Ehrfurcht und immer ausführlich beschäftigt. Noch mehr: oft interpretiert, distinguiert er so lange, bis er endlich den Meister für seine Partei gewinnt: das heißt, er konstatiert, daß diese und jene Stelle der „Summa" so zu verstehen ist, wie er selbst glaubt, und es sei nur dem Scheine nach, nur im ersten Augenblicke eine Meinungsverschiedenheit vorhanden.[1]

Gehen wir jetzt noch einen Schritt weiter und fragen wir, ob Pázmány in seiner Selbständigkeit im Labyrinthe der falschen Meinungen sich verirrt oder den Weg der Wahrheit betritt. Wir bekommen die erfreuliche Antwort, daß er gewöhnlich[2] auf dem rechten Wege wandelt. Für die vernünftige Mäßigung kämpft er, und eben darum und darin ist sein Standpunkt der treue Spiegel der Lehre seiner Kirche.[3]

Diesen Eindruck machte auf mich zuerst die Auseinandersetzung der Frage über das Böse, die Sünde. Der allgemeinen Sitte gemäß prüft auch er eindringlich die Frage: was ist eigentlich die Sünde, „macula peccati"? endlich kommt er auf das heute überall bekannte Resultat, daß die Sünde nicht etwas Positives sei, sondern einfach Mangel der Gerechtigkeit, „carentia sanctitatis".[4] Inbezug auf die Größe der Bosheit der Sünde aber bekennt er, daß sie einerseits (extrinsece) als schwere Verletzung Gottes unendlich bös sei, anderseits aber (in se, intrinsice) sei sie eine Handlung des Menschen, also etwas Endliches. Die Strafe der Sünde aber ist der Verlust der Glückseligkeit für alle Ewigkeit. Und mit Recht! Der Mensch fühlt es, er trägt in der Tiefe seiner Seele die Überzeugung: es gibt ja auch jenseits des Grabes ein Leben. Unverkennbar mahnt ihn sein Gewissen. Auf die Tugend wartet ein Lohn,

[1] Z. B.: S. 79; 374: ultima dubitatio; S. 670—676 und andere.

[2] Er irrt S. 169, indem er behauptet: peccatum commissionis et omissionis differunt secundum speciem.

[3] Z. B. S. 144 art. V. dub. 1., wo er mit der Distinktion: Pecc. omiss. absque actu physice possibile. — moraliter non, — eine scholastische Streitfrage mit großem Scharfsinne behandelt.

[4] Siehe S. 338—350.

und der Böse wird dort bestraft! Wenn jemand sich doch von Gott und seinem Gesetze abwendet, wenn er von Gott nichts wissen will, — wer sieht darin ein Unrecht, daß Gott ihn sich selbst überläßt? Wenn aber Gott von jemand seine gnadenvolle Hand abzieht, dann sündigt derselbe weiter und ist verloren. Ganz so wie in der Natur ist es im moralischen Leben. Die Sünde ist der Same des großen Baumes der ewigen Verdammnis. Und wer verurteilt die Ordnung, wer verdammt die schöpfende Kraft der Natur?[1]

Es mag gewiß auffallen, daß bis jetzt kein einziges Wort von Pázmány dem Apologeten und Polemiker gesagt worden ist. Es geschah aus dem einfachen Grunde, weil Pázmány in seiner „Theologia scholastica" kein Apologet im strengen Sinne des Wortes war, als Professor der Theologie ex officio in seinen Vorlesungen kein Apologet sein wollte und auch nicht konnte. Es ist wahrlich auffallend. daß keine Spur des furchtbaren Gegners des Protestantismus in Ungarn, des heftigen Polemikers, des großen Wiederherstellers des Katholizismus in ganz Ungarn zu finden ist. Wie er in seinen Predigten ein milder, kluger Seelsorger zu sein wußte, so ist er in seiner „Theologia scholastica" ein gelehrter Akademiker und ruhiger Professor. Nur seine Hörer sieht er vom Katheder und niemand anders. Nur einige Anmerkungen und Sätze bezeugen es, daß er in der Zeit der Reformation lebte, daß er ihre Existenz kennt und spürt.[2]

Daß Pázmány sich mit den Fragen über die Erbsünde und über die Ordnung der Gnade, über den Glauben und hiermit in Verbindung über die Kirche mit ausgezeichneter Sorgfalt und auch ausführlicher beschäftigt, das ist nicht so dem Protestantismus zu imputieren, — der, wie bekannt ist, eben auf diesem Boden so schrecklich geirrt hat, son-

[1] Fundament dieser frei ausgeführten Gedanken S. 351—352, ratio 2 und 3.

[2] S. 38: Die Ausdrücke „praesumptio Lutherana"; oder S. 353: Ob Judas und Luther (schöne Freundschaft!) nur so bestraft werden wie derjenige, der in einer schweren Sünde stirbt? Übrigens spricht er auch bei gelegentlichen Fragen nicht konkret und polemisch, sondern möglichst abstrakt und doktrinär. So legt er auseinander auf Seite 293. daß die Erbsünde nicht die concupiscentia sei; und nur gelegentlich erwähnt er, daß diese alte Häresie communis inter haereticos huius temporis sei.

dern der Wichtigkeit der Themata zuzuschreiben.[1] Um diese Fragen dreht sich nämlich die ganze Theologie. Da ist Pázmány selbst der größte.

Seine Abhandlung vom Glauben ist ein System logisch aufgeführter Gedanken. Sie ist Frucht der fleißigen Arbeit eines eifrigen angehenden Professors.[2] Keine wirre Spekulation verhindert hier die Arbeit der eine präzise Darstellung verlangenden Vernunft.

Er wirft die Frage auf: was ist eigentlich der Glaube, warum und wie glaubt denn der Mensch? Der Gang seiner Gedanken ist der folgende. Der Grund und das Motiv unseres Glaubens ist Gott. Nicht darum nehmen wir eine Glaubenswahrheit an, weil die Vernunft es so verlangt, oder weil jenes Dogma vielleicht unserem Geschmack entspricht, sondern weil es der allwissende und wahrhafte Gott geoffenbart hat. Das ist doch eine genügende Garantie? Hat sich nun Gott wirklich geoffenbart? Und im Falle die Geschichte mit einem Ja antwortet, woran erkennen wir, ob Gott eben dies oder jenes offenbart hat?[3] An dieser Frage zerschellt der Glaube von Millionen und Millionen Menschen, darum gibt es so viele Religionen, dies führt endlich zum Skeptizismus. Gibt es keinen Ausweg, hat der liebe Gott keinen eröffnet? Oh ja! Gleich Pázmány selbst führt uns auf die Fährte der Wahrheit, wenn er auf die Kirche zeigt, die Christus zur Unterstützung der schwankenden Vernunft eingesetzt hat. Auch er kennt schon aus der Geschichte die Infallibilität des römischen Stuhles, die immer anerkannt, vorzugsweise aber in den heftigen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts eine so glänzende und heilsame Rolle spielte.[4] Auch er fühlt es schon, seine Vernunft, sein Verstand diktiert es ihm, daß eine von Gott als Führerin geordnete und doch blinde Kirche ein barer Unsinn sei. Ist die lebende Kirche nicht notwendig? fragt er einmal. Über die wenigen Worte: »Hoc est enim corpus

[1] Pázmány führt die absurde und blasphemische Prädestinationslehre Calvins an und weist sie entschieden zurück; ebenso die charakteristischen Worte Melanchthons: „Gott sei ebenso Ursache von Davids Ehebruch wie der Bekehrung des hl. Paulus.“ S. 665.

[2] Siehe S. 379: „Tractatus de fide“ und in margine die Worte: „Veni Graecium 20. Sept. 1603; coepi docere 7. nov. 1603“.

[3] Schön behandelt er die Frage S. 383—389 u. 425—433.

[4] Siehe den Kern dieser Gedanken und der weiteren an S. 507—514. Es wird da auch die „Honorius-Frage“ behandelt.

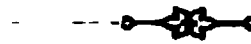
meum" — haben wir mehr Meinungen, als es Worte sind. Wer entscheidet bei diesem so wichtigen Gegenstande mit höchster Sicherheit, wenn nicht die von Anfang dasselbe, nämlich die tatsächliche Anwesenheit Christi ankündigende unfehlbare Kirche? Und wie es vernunftgemäß und unerläßlich ist, einen auf göttlichem Grunde stehenden, unbedingt wahren Glauben und eine absolut zuverläßliche Kirche anzunehmen, ebenso wäre es ein Unsinn, Glauben von dem Menschen zu fordern und keine Garantie zu geben, daß das nicht eitel sei, was man glauben soll. Man hat auch die unfehlbare Kirche von der Apostelzeit angefangen bis in das 16. Jahrhundert zweifellos geglaubt. Dann hat man es zuerst bezweifelt, und seitdem muß es wieder und wieder und so förmlich wie möglich betont werden.

Mit scharfem Verstande legt er auch bei der Lehre über die Erbsünde den Unterschied zwischen „debitum naturae" und „debitum personae"[1] dar. Im Zusammenhange mit dieser Frage lehrt er auch die Immunität Marias von der Erbsünde, das heißt ihre unbefleckte Empfängnis, mit aller Entschiedenheit; ganz so, wie es — nach unseren Gegnern als neues Dogma — Papst Pius IX. feierlich verkündet hat. Die Erbsünde, sagt Pázmány mit vielen anderen, sei nichts anderes als der Verlust der ursprünglichen Unschuld, der Heiligkeit,[2] und zwar infolge der Sünde Adams. Die Sünde Adams ist nicht formelle Ursache unserer Sündhaftigkeit, sondern nur Wurzel und Ursprung davon, daß wir uns in ihm und mit ihm mit der Erbsünde beflecken.[3] Es sei für uns die Erbsünde eine wirkliche Sünde, so fährt Pázmány fort, es sei also keine Rede von einer bloßen „communicatio denominationis".[4]

Nun aber lassen wir uns alles dies zur Lehre dienen! Wir sollen auch hier die immer denselben Glauben bekennende katholische Kirche klarer erkennen. Überzeugen wir uns nur von ihrer göttlichen Sendung, auf daß wir uns um so unbedingter ihrer Führung überlassen. Und neigen wir uns vor Pázmány in Verehrung. Denn seine eine große Mühe und viele Arbeit fordernden Vorlesungen trugen gleichsam Steine bei, wenn auch nur einige, zur Erhöhung des Gebäudes der katholischen Theologie. Wir müssen es aber mit Schmerzen bekennen, daß er unter

[1] S. 322. [2] S. 295 dub. 3. [3] S. 297.
[4] S. 301: 2° statuendum . . .

den großen Theologen seiner Zeit, die heute durch ihre umfangreichen Werke allgemein bekannt sind, keinen Platz findet. Weder die Schärfe seines Verstandes, noch sein Wissen war geringer, aber das Sehnen seiner Seele war ein anderes. Der klägliche Zustand seines Vaterlandes entzog ihn seiner Universitätspflicht und rief ihn, wie wir wissen, zur Rettung des katholischen Ungarns. Er hat aber sein Werk nicht vergessen! Er trug sich stets mit dem Plane, seine Vorlesungen unter dem Titel „Theologia scholastica" herauszugeben. Allein seine amtlichen Pflichten nahmen Pázmány, den Polemiker und den Primas, zu sehr in Anspruch. Jetzt erhielten wir erst eine Ausgabe seiner Werke mit Hilfe der theologischen Fakultät in Budapest — aber nur in Trümmern. Nicht einmal begegnet uns die fatale Bemerkung: „textus deficit". Die Trümmer sind aber in so großer Zahl, daß wir aus ihnen die berühmte Werkstatt des ganzen Schiffes und die geschickte Hand seines Meisters erkennen.



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Bibliothèque du Congrès International de Philosophie: **IV. Histoire de la Philosophie.** Paris, Armand Colin. 8⁰. 528.

Vorliegendes Werk, eine Frucht des 1900 zu Paris abgehaltenen philos. Kongresses, zeigt dem Leser ziemlich genau, was für eine Auffassung man heutzutage im Lager der antischolastischen Philosophen von Philosophie und Philosophiegeschichte hat.

Der Inhalt setzt sich aus 18 Artikeln zusammen, die geistreich vom Allgemeinen zum Speziellen fortschreiten. Den Anfang machen Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie überhaupt. Es folgen sieben Einzelstudien über die griechische Philosophie, eine über die Scholastik, sieben weitere über die moderne Philosophie.

Boutroux, Professor der Geschichte der neueren Philosophie an der Sorbonne, der die Serie eröffnet, macht mit Recht die Bemerkung, der Geschichtschreiber der Philosophie dürfe nicht den aktuellen Stand der Philosophie zum Maßstab für die Beurteilung der früheren Systeme nehmen. Die moderne Philosophie trägt sicherlich nicht das Merkmal immerwährender Dauer an sich, und mit Unrecht würde man in ihr die Entwicklung der Philosophie als abgeschlossen betrachten. Boutroux schließt mit der Bemerkung, daß man die Denker aus ihren eigenen Werken kennen lernen muß.

Freilich, wenn man im Besitze einer festen Doktrin wäre, hätte man wohl den Vorteil eines festen Maßstabes für die Beurteilung eines Systemes. Dies die Idee von Deußen. Auser dem individuellen Element gibt es nach ihm in jedem System einen Kern von Wahrheit. Norm für diese Wahrheit ist der Kantianismus, erklärt und in volles Licht gestellt von Schopenhauer. Seinen Vorgänger hat der Königsberger Philosoph in Plato. Die Ideen sind das unzerstörbare metaphysische Prinzip der Dinge. Platons „Materie" entpuppt sich bei Kant als subjektives Phänomen. Sogar im Christentum sieht Deußen eine Vorstufe des Kantianismus. „Die metaphysischen Ansichten Jesu gehen denen Kants voraus wie die Morgenröte der Sonne." (!) Auch die Unterscheidung der Welt der Erscheinung und der Welt der Dinge an sich will der Schopenhauerianer der Sache nach irgendwie bei Jesus antizipiert finden in Form der trotz des empirischen Determinismus festgehaltenen Willensfreiheit (S. 22 f.)

Gourd, Professor an der Genfer Universität, neigt sich auf die Seite Hegels. Nach ihm besteht der philosophische Fortschritt in der organischen Verschmelzung aller Doktrinen. Alle haben ihre Berechtigung, alle müssen fortdauern. Darin besteht der Unterschied zwischen der Philosophie und den anderen Disziplinen, daß es in diesen nur eine Lösung gibt, während die Philosophie deren mehrere zuläßt (S. 77).

Die nun folgenden Einzelstudien sind im allgemeinen objektiver und weniger tendenziös gehalten. Wir begnügen uns mit einigen Andeutungen.

Berthelot, Prof. in Brüssel, hat über Physik und Mathematik der Griechen einige sehr plausible Ansichten. Andere scheinen uns weniger annehmbar. So bezeichnet die Zahl bei Pythagoras wohl kaum die Anzahl der Punkte, aus denen sich ein Körper zusammensetzt. Die Ehre, das Problem des Kontinuums gelöst zu haben, möchten wir eher Aristoteles als Plato zuerkennen; ebenso den Titel „des schärfsten Denkers, des Mannes, der die Dinge klarer als irgend einer je erfaßt hat" (S. 10).

Brochard, Prof. an der Sorbonne, und Dauriac, Prof. in Montpellier, handeln vom Werden in der Philosophie Platos und vertreten einige wenig gerechtfertigte Hypothesen. Sowohl der Demiurg als die Materie selbst wären nach ihnen eine Mischung aus den Ideen. Vorübergehend bemerken wir, daß nach dem hl. Thomas die platonischen Ideen nicht die Ideen Gottes sind. Couturat, Prof. in Toulouse, verfolgt die historische Entwicklung von Platos System nach stilistischer Methode und kommt zu befriedigenden Resultaten. Ritchie, Prof. an St. Andrews University (Schottland), bemüht sich, die platonische Ideenlehre in ihrer letzten Entwicklung mit der Lehre des Aristoteles über Materie und Form in Einklang zu setzen: Des letzteren Polemik gegen die Ideen berechtigt sicher nicht hierzu. Schiller (Oxford) handelt von Aristoteles' *ἐνέργεια ἀκινησίας* und will diesen tiefen Begriff dem modernen Geiste mundgerecht machen. Er geht aus vom Gleichgewichtszustand, dem das ganze Universum durch Verwandlung der aktuellen Energie in potenzielle zustrebt. In diesem Endzustand sieht er ein Bild der *ἐνέργεια ἀκινησίας*. Tannery handelt von den Prinzipien der Naturphilosophie bei Aristoteles. Er könnte nach unserer Meinung dem Philosophen mehr Gerechtigkeit angedeihen lassen. Wir können kaum zugeben, daß bei Aristoteles die Präzision der wissenschaftlichen Sprache sich nicht vereint finde mit einer vollständigen Klarlegung der Begriffe. Was den Begriff der *φύσις* angeht, so findet sich sicherlich bei Aristoteles Phys. II. 1 eine gute Begriffserklärung und nicht nur, wie der Verfasser meint, eine formelle Sprachpräzision. Lyon bespricht die Logik der Schule Epikurs. Er zeigt, daß schon damals die noch jetzt bei den Positivisten herrschende Auffassung der Induktion in Geltung war. Picavet handelt vom Wert der Scholastik. Besser als die Mehrzahl unserer Zeitgenossen weiß er deren Bedeutung zu würdigen Schade ist, daß er sich einen zu unbestimmten Begriff darüber bildet. Nach ihm beginnt nämlich die Scholastik ein Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung, denn sie richtet ihr Hauptaugenmerk auf die Fragen über Gott und Unsterblichkeit. Philosophie und Theologie unterscheiden sich nach ihm in der Scholastik nicht voneinander (S. 248). Auch schreibt er den naturwissenschaftlichen Ansichten der Alten zu großen Einfluß auf die Gestaltung des scholastischen Systems zu.

Es folgen nun Aufsätze über die neuere Philosophie. Landormy (Bar-le-Duc) legt dar, daß Cartesius im Menschen ein doppeltes Gedächtnis unterscheide, ein körperliches und ein geistiges. Devolvé zeigt, daß Bayle vom Calvinismus das moralische Element des Glaubens loslöst und so ebenfalls die Autonomie Kants vorbereitete. Delacroix' Ansicht vom Einfluß Humes auf Kant ist wenig begründet. Recht hat er aber, wenn er behauptet, Humes Subjektivismus habe den Kritizismus überdauert und komme von neuem zur Geltung im modernen Phänomenalismus Delbos stellt sich die Aufgabe, darzulegen, in welcher Bedeutung Kant das Wort „Erfahrung" gebraucht. Er kommt zum Schluß, daß Kant viel mehr von der Objektivität der Erfahrung überzeugt ist als Hume. Es folgt sodann eine Beurteilung der schwedischen Philosophie in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts von Geyer (Upsala). Der Einfluß Kants, Fichtes, Schellings, Hegels ist bemerkenswert in Schweden. Doch kommt das nationale Element bei mehreren Denkern dieses Landes zur Geltung. In der Metaphysik zeigt sich nämlich ein mehr theistischer, in der Moral ein mehr persönlicher Charakter. Bélot schreibt gegen die Methode des Aug. Comte: Nichts ist falscher, als die Aufgabe der Wissenschaft auf die oberflächliche Darlegung der Tatsachen einzuschränken. Ihre Aufgabe ist es, weiter vorzudringen; wir fügen bei: Sogar weiter, als Bélot ihr zutraut, bis zur Metaphysik.

Prof. Vaihinger schließt das Werk ab mit einer sehr aktuellen Studie über Nietzsche. Bei Nietzsche finden wir unter Darwins Einfluß Schopenhauers Voluntarismus in eine affirmative Theorie verwandelt. Die Grundlage bildet der Wille zu leben. Antimoralistische, antisozialistische, antidemokratische, antifeministische, antiintellektualistische, antipessimistische und antireligiöse Tendenzen lassen sich logisch hieraus ableiten. Wie fast alle Mitarbeiter vorliegenden Werkes sich angelegen sein lassen, in den Systemen, die sie darstellen, etwas Wahres zu finden, so bemüht sich auch Vaihinger, sogar in diesem extremsten System etwas Gutes zu suchen.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

Ernest Lindl: **Cyrus. Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt.** Mit einer Karte und 98 Abbildungen. (Bestandteil von: Weltgeschichte in Karakterbildern von Kampers, Merkle und Spahn.) München, Kirchheim, 1903. 121 S.

Auch bei diesem Bande der „Weltgeschichte in Karakterbildern" zeigt sich wieder die Schwierigkeit, einen großen Zeitabschnitt durch den Namen eines einzigen Mannes zu charakterisieren. Dem großen Cyrus sind gegen Schluß des Buches etwa drei Seiten (93—95) gewidmet. Die früheren 90 Seiten enthalten ein Jahrtausende umfassendes Präludium, die nachfolgenden Seiten (95—121) einen Anhang kulturhistorischen Inhaltes. Die Gründe, die Lindl bewogen, trotz alledem sein Buch, das er einen „Abriß der altorientalischen Geschichte bis auf Cyrus" hätte nennen können, durch das Stichwort „Cyrus" zu kennzeichnen, sind folgende: Da sich die Monographien zur Weltgeschichte nicht so fast an Fachkreise als an ein weiteres Publikum wenden, so mußte ein der größeren Allgemeinheit bekanntes Titelwort gewählt werden. Gerade den Namen Cyrus zu wählen empfahl sich deshalb, weil dieser orientalische Herrscher es verstand, die klassischen Länder der antiken orientalischen Kultur für längere Zeit zu einem einzigen großen Weltreiche zu vereinigen. Cyrus kann als der letzte und beste Träger der Gesamtkultur des Orients (in der voralexandrinischen Zeit) gelten.

Nach einem sehr beachtenswerten einleitenden Kapitel bringt der erste Abschnitt des Lindlschen Buches die älteste Geschichte des Orients (bis etwa 1700 v. Chr.) zur Darstellung, wobei Abraham als Hammurabis Zeitgenosse eingeführt und seine Lebensdauer durch die Zahlen 2157—1982 v. Chr. fixiert wird. Der Einzug der Jakobssippe in Ägypten wird auf das Jahr 1867 v. Chr. angesetzt. — Der zweite Abschnitt schildert die so hoch interessante Amarna-Periode (sensu latiori, 1700—1100 v. Chr.), in welche der Auszug fällt. Lindl sieht, m. E. mit vollem Recht, in Amenophis II. den Auszugspharao. 1437 ist das Auszugsjahr. 1397 beginnen die Israeliten ihren siegreichen Einzug in Palästina. Die Chabiri-Leute der Amarnabriefe sind wohl die Hebräer. In diesem zweiten Abschnitte wird die israelitische Geschichte bis zum Ende der Richterperiode fortgeführt.

Der dritte Abschnitt (1100—600 v. Chr.) behandelt die Blüte und den Fall des assyrischen Weltreiches (daher „assyrische Periode") und parallel dazu die Geschichte der Könige von Juda und Israel. — Der vierte Abschnitt beschäftigt sich mit der Zeit vom Falle Ninives (607 v. Chr.) bis zur Eroberung Babylons durch Cyrus (539 v. Chr.). Lindl bezeichnet diese Periode als die neubabylonische. In diese Zeit fällt die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (588 v. Chr.) und das babylonische Exil.

Ein Schlußkapitel bietet einen kulturgeschichtlichen Rückblick über die staatliche, künstlerische, wissenschaftliche und religiöse Entwicklung der orientalischen Völker. Angefügt ist eine Karte des Zweistromlandes und des Niltales und eine synchronistische Synopse der altorientalischen Geschichte. Gegen hundert treffliche und instruktive Illustrationen begleiten den Text.

Bei den vielen Berührungen, welche die Geschichte des Heilsvolkes mit der Geschichte der übrigen orientalischen Völker aufweist, ist für jeden, der ein genaueres Verständnis der historischen Partien des Alten Testamentes erstrebt, eine gewisse Kenntnis der altorientalischen Geschichte notwendig. In dieser Beziehung wird Lindls „Cyrus" als Handreichung vielen erwünscht sein.

Wien. Seydl.

Giordano Bruno: **Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen.** Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Ad. Lasson. 3. verb. Aufl. Leipzig, Dürr, 1902. (Philosophische Bibliothek Bd. 21.)

Man kann für die vorliegende Übersetzung nur dankbar sein. Die lateinischen resp. italienischen Schriften Giordano Brunos haben in Deutschland bisher wenig Verbreitung gefunden; diese gut getroffene, glatte Übersetzung kann aber bereits (seit 1872) in 3. Auflage erscheinen.

Wir begrüßen dies freilich nicht aus dem Grunde, als ob wir von Giordanos Darstellung eine Bereicherung oder Vertiefung der philosophischen Erkenntnis erwarteten. Nur die Anhänger Spinozas glauben den Nolaner Philosophen als Vorläufer ihres Meisters begrüßen zu sollen. Indessen bemerkt der Übersetzer selbst, daß G. B. noch in alter Weise mit den gebräuchlichen Methoden und den in der Scholastik herkömmlichen Begriffen arbeite, nur lebe in ihm schon der Geist der neuen Zeiten, wenn auch verhüllt, so daß Brunos geniale Natur fast in der Form der Ahnung vielen Trieben des modernen Denkens gerecht werde und dadurch späteren, auf soliderer Basis errichteten Systemen vorarbeite (Anm. 12). Giordano Bruno inaugurierte also den Bruch mit der alten Philosophie. Um so schwerer fällt gegen ihn ins Gewicht, daß er die Lehre resp. die Schriften des Stagiriten falsch deutete, resp. nicht verstand. Vgl. des Verf. Anm. 19. 23. 30. 32. 39. 43. 65. 66. 70. Zu erwägen wäre dabei auch, daß Bruno seine Unkenntnis nicht entschuldigen kann. Hätte er hundert Jahre früher gelebt, so wäre seine Abneigung gegen Aristoteles und die Scholastik einigermaßen erklärlich. Zu seiner Zeit, besonders während seiner Studienjahre standen ihm aber die Werke eines Cajetan, Franz von Ferrara, eines Soto usw. zur Verfügung, und er lebte mitten in einer Blütezeit des philosophisch-theologischen Studiums, das zudem noch in Italien seinen Ursprung hatte. Die Ablehnung der aristotelischen resp. der scholastisch-aristotelischen Grundsätze basiert somit wie bei vielen mittelalterlichen Gegnern derselben auf Unkenntnis resp. falscher Deutung scholastischer Lehren. Auf dieses hin kann es uns keineswegs befremden, wenn Bruno auf neuplatonische (Plotin) und mystisch-pantheistische Ideen zurückgreift — er war eben kein gründlicher Denker, sonst hätte er bei seinen scholastischen Grundanschauungen seinen Irrtum leicht erkennen können. Mit Recht betrachtet ihn deshalb sein Orden in Hinsicht der Lehre — als ein aus eigener Schuld in die Irre geratenes Mitglied.

Ein gleiches gilt, wenn möglich noch sicherer, vom Charakter Brunos. In der kurzen Biographie, die Lasson seiner Übersetzung vorausschickt, wird G. B. als der Märtyrer gezeichnet, der für seine wissenschaftliche Überzeugung den Flammentod starb. Lasson stützt sein Urteil auf Berichte über das in Venedig gegen Bruno eingeleitete Inquisitionsverfahren; da aber Bruno in Rom verurteilt wurde, könnte sich ein definitives Urteil nur auf die römischen Akten stützen. Aber auch abgesehen davon, erscheint Brunos Charakter nicht im besten Lichte. Lasson hält es für wahrscheinlich, daß Bruno noch im Ordensstande das von Lasson selbst als unzüchtig beurteilte Lustspiel „Der Lichtzieher" verfaßt habe. Hält man damit zusammen, daß Bruno selbst positive Glaubenszweifel inbezug auf die Transsubstantiation bekannte, so war doch das Mißtrauen gegen ihn zum wenigsten begründet. Brunos Flucht darf daher mit Fug eher als Apostasie, denn als Vorsichtsmaßregel angesehen werden. Nach den Bestimmungen des Konzils von Trient war er ohnehin wegen Ablegung des Ordenskleides exkommuniziert. Wenn sich nun Bruno trotzdem, wie Lasson hervorhebt, als treuen Sohn der Kirche bezeichnet, so bleiben uns nur zwei mögliche Erklärungen: entweder war G. B. ein Heuchler, oder er handelte gegen sein Gewissen, d. h. gegen seine Überzeugung. Auf jeden Fall fehlen ihm auf diese Weise die Vorbedingungen zu einem Märtyrer der Wahrheit. Es wäre wirklich zu wünschen, daß ein katholischer Schriftsteller G. B. einmal objektiv behandelte.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

4. ***Fr. M. Schiele:*** **Friedrich Schleiermachers Monologen.** (Philosophische Bibliothek, Band 84.) Leipzig, Dürr, 1902. XLVI, 130 S.

Eine neue, beachtenswerte Ausgabe von Friedrich Schleiermachers Monologen. Nach einem Vorworte des Herausgebers, Lic. theol. Schiele-Marburg, folgt eine Einleitung über die Entstehung der Monologen, der sich eine Bibliographie zu Schleiermachers philosophischer Ethik anschließt. Der Text ist von einem reichen kritischen Apparat begleitet. Seitenüberschriften orientieren über den Gedankenfortschritt der Monologen. Randziffern verweisen auf die Seitenzahlen der ersten Ausgabe. Den Schluß bildet ein Index Schleiermacherianus.

Seydl.

Schriften aus dem Gebiete der Logik.

1. ***H. Kossuth:*** **Was ist Wahrheit?** Die Lösung eines Grundproblems der Wissenschaft. Eisleben, Selbstverlag des Vf., 1902. 15 S.
2. ***Gustav Oehmichen:*** **Grundriß der reinen Logik.** Entwurf einer Neugestaltung. Berlin, Reuther & Reichard, 1901. 55 S.
3. ***Carolus Frick:*** **Logica.** In usum Scholarum. Ed. 3. em. Friburgi B., Herder, 1902. 323 S.
4. ***Georg Hagemann:*** **Logik und Noetik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. 7. durchgesehene u. verbesserte Aufl. Freiburg, Herder, 1902. 224 S.

5. ***Winfridus Philippus Englert:*** **Logica.** Prima Pars Summae Philosophiae ex operibus angelici doctoris S. Thomae Aquinatis O. P. iuxta cursum philosophicum Cosmi Alamani instituta. Paderbornae, F. Schöningh, 1901. XVIII. 254 S.

1. Was ist Wahrheit? Bis auf Kant verstand man beinahe allgemein unter dem Ausdrucke „Wahrheit" (im logischen Sinne) die Gleichung von Erkenntnis und Wirklichkeit. Der Kantianismus hat wie viele andere auch diesen Ausdruck umgedeutet, statt ihn einfach fallen zu lassen, nachdem er den dabei zugrunde liegenden Gedanken verneinen mußte. Aber selbst nach der neuen Deutung ist es ihm noch nicht gelungen, eine befriedigende Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? zu geben.

Kossuth, der offenbar auf dem Boden Kants steht, behauptet entschieden, daß das Wesen der Wahrheit bis anhin nicht zutreffend bestimmt worden sei, dafür glaubt er selbst im Besitze einer Antwort zu sein, welche sehr einfach sei (S. 3). Wahrheit ist ihm Übereinstimmung im Wissen (S. 5), Wahrheit ist Widerspruchslosigkeit im Wissen (S. 7), Wahrheit ist das widerspruchslose Denken (S. 12). „Eine wahre Tatsache muß mit sich und allen wahren Tatsachen übereinstimmen und eine unwahre Tatsache muß mit irgend welchen wahren Tatsachen in Widerspruch stehen" (S. 7).

Wir geben unbedenklich zu, daß Übereinstimmung einer Behauptung mit anderen anerkannten Lehren oder Tatsachen ein Kriterium der Wahrheit ist; aber nicht, daß dies die Wahrheit selbst ausmache. Gerade dadurch, daß auch der Vf. diese Übereinstimmung als Kriterium und zwar als einziges Kriterium der Wahrheit hinstellt (S. 7), gibt er zu, daß das Wesen der Wahrheit anderswo zu suchen ist.

Ist aber die Übereinstimmung der Gedanken wenigstens das einzige Kriterium der Wahrheit, wenn schon nicht die Wahrheit selbst? Der Vf. behauptet es. Er wird indessen folgendes zugeben: Die Übereinstimmung einer Einzelbehauptung mit einer anderen Einzelbehauptung ist offenbar nur ein relatives Wahrheitszeichen. Die Übereinstimmung einer Einzelwahrheit mit allen übrigen anerkannten Lehren und Tatsachen ist an und für sich wiederum nur ein Anzeichen relativer Wahrheit. Es braucht ein Philosoph nur starrköpfig genug zu sein, um alle Erkenntnis von seinem Standpunkt aus umzudeuten, so ist ihm nicht leicht ein Widerspruch nachzuweisen. Ein klassisches Beispiel bietet ja gerade Kant, der an die Spitze seines ganzen Denkens die Hypothese stellt, daß es vor jeder Erfahrung Vernunfttätigkeit oder wenigstens Formen der Erkenntnis in uns gebe. Die Konsequenz führte ihn zum Idealismus. Diesem widerspricht wenigstens die Überzeugung von dem Dasein einer Außenwelt. Um diesen Widerspruch zu beheben, negierten jene, die Kants Gedanken weiterführten, einfach die Außenwelt, bis man bei Hegel anlangte und — nicht die Philosophie, sondern die gesunde, natürliche Vernunft endlich sich gegen eine solche Vergewaltigung empörte und sich von dieser Tyrannei befreite.

Schon dies belehrt uns, daß etwas anderes das eigentliche Kriterium der Wahrheit ist. Auf welches Kriterium hin löst denn der Vf. die Frage, ob zwei Wahrheiten übereinstimmen, ob ein ganzes System eine widerspruchslose Einheit bilde? Doch offenbar nicht mit dem Kriterium der Übereinstimmung! Was denkt sich übrigens der Vf. unter „Übereinstimmung"? Offenbar nicht Identität oder Äquipollenz der Urteile, wie etwa zwei übereinstimmende Resultate gleicher Rechnungen. Dann kann aber Übereinstimmung nur ein gewisses Verhältnis zweier Urteile bedeuten.

Positiv ließe sich dieses Verhältnis denken, daß ein Urteil Ursache oder Wirkung des anderen sei. In diesem Falle hängt aber alle Wahrheit von der Wahrheit des ersten Urteiles ab. Negativ läßt sich dieses Verhältnis als Widerspruchslosigkeit bestimmen. Auf diese rekurriert auch der Vf. Wer weiß jedoch nicht, wie leicht die Philosophen unwahre Widersprüche konstruieren, und anderseits scheinbare, aber doch nicht bestehende Widersprüche, oft so schwer zu lösen, zu beheben sind (man denke an die Aporien)? Was bezeugt mir somit die Übereinstimmung oder den Widerspruch zweier oder mehrerer Urteile?

Die Übereinstimmung unserer Gedanken ist ein negatives und relatives, aber auch untergeordnetes Kriterium der Wahrheit; insofern die Übereinstimmung mehrerer Wahrheiten auch die Erkenntnis ihres inneren Zusammenhanges einschließt, haben wir sogar ein positives Wahrheitskennzeichen, der letzte Grund der Wahrheit liegt im Urteil selbst, indem das wirklich ist, was es behauptet. So ist die Wahrheit Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Diese Antwort auf des Vf. Frage ist doch ebenso „einfach" wie die seinige.

2. Nach dem Versuche einer neuen Definition der Wahrheit stellt sich uns ein „Entwurf einer Neugestaltung" der Logik vor. Untersuchen wir die Gründe und das Wesen dieser „Neugestaltung". Allgemeine Gründe werden keine angeführt, außer einer Klage im Vorwort, daß die Logik es sich habe gefallen lassen müssen, als Dienerin der Philosophie zu fungieren. Für einzelne neue Lehren begegnen wir Beweisen im Verlaufe der Darstellung. Betreffs des Wesens der Neugestaltung muß wenigstens eine bessere Erklärung und Ordnung unserer Denkprodukte verlangt werden, als sie bisher geboten wurde. Dabei muß vor allem Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung einen Vorrang vor anderen Leistungen geben. Klarheit und Bestimmtheit können wir aber vorliegender Arbeit nur mit Beschränkung zuerkennen. Als Beleg diene nur eine Stelle, wo der dunkle Ausdruck „Urbegriff" erklärt (?) werden soll: „Urbegriff nennen wir die vorgestellte Einheit, das heißt das Vorgestellte, das außer den Urmerkmalen der Identität und der Verschiedenheit noch ein drittes Merkmal in sich schließt, das oberste Unterscheidungsmerkmal, die Ganzheit oder Totalität" (S. 3).

Die „logische Begriffsbeschreibung" folgt der modernen Darstellung. Mit dem besten Willen können wir aber dieser Darstellung keinen Vorzug gegenüber der alten, scholastischen einräumen. Die Gedanken berühren einander oft sehr nahe, aber die Formulierungen und Definitionen, wie wir sie z. B. in den noch zu besprechenden Arbeiten von Frick und Hagemann finden, müssen doch auf den ersten Blick als schärfer, klarer und richtiger anerkannt werden. Auch die neue Terminologie, wie Vollbegriffe, Bruchbegriffe, Differenzialbegriffe usw., bedeutet keine Verbesserung, abgesehen von den vielfach schiefen Auffassungen, denen sie ihr Dasein verdankt. Hagemann z. B. hat mit unvergleichlich besserem Glücke einzelne alte lateinische Ausdrücke ins Deutsche übertragen. Seine Ausdrücke sind darum nicht nur klarer, sondern haben auch eine historische Grundlage. Die Polemik Oehmichens gegen die wohl unanfechtbare scholastische Lehre über Inhalt und Umfang der Begriffe beruht lediglich auf einem Mißverständnis in der Deutung der betreffenden Lehre, wie dies bei den meisten seiner Korrekturversuchen gegenüber der scholastischen Logik leider der Fall ist.

Das Urteil wird definiert als Entscheidung über die Identität des Vorgestellten mit Begriffen (?). Die Einteilung der Urteile ist die bekannte, nur wieder mit neuen Namen (Hauptbegriff für Subjekt; Zielbegriff für Prädikat; Vollurteile für allgemeine, Bruchurteile für besondere Urteile usw.).

Die Lehre vom Schluß wird unter dem Titel: Logische Urteilsableitung in zehn Nummern behandelt. Wir vermissen dabei vorerst die notwendige Scheidung und Behandlung des Schlusses im allgemeinen und seiner besonderen Arten als Syllogismus und Induktion. Zur Ausführung ist zu bemerken. Die „Ableitung äquipollenter Urteile“ (1) ist offenbar keine Ableitung im eigentlichen Sinne. Die „Ableitung quantitativ und qualitativ entgegengesetzter Urteile“ (2) erscheint als einfache Umkehrung von Sätzen. Wenn dabei der Vf. die Lehren der alten Logik über die conversio propositionum verwirft, so übersieht er eben, daß die alte Logik darin nie eine Urteilsableitung gesehen hat. Schon der technische Ausdruck conversio propositionum hätte ihn darauf aufmerksam machen sollen, daß die Scholastik ungefähr das gleiche besagen wollte, was er mit „rhetorischer Umstellung“ ausdrückt. Warum ein umgestellter Satz kein Urteil mehr sein soll, ist nicht einzusehen. Der angeführte Grund, daß zum Urteil die Entscheidung über etwas Strittiges gehöre, gilt vom richterlichen, aber nicht vom logischen Urteil. Bei der Erklärung der Ableitung vom Hauptbegriffe (3) verfällt der Autor in der Hitze des Kampfes gegen die Scholastik einem schweren, kaum entschuldbaren Irrtum. Er spricht von einem scholastischen Satze: Was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Teile. Wie die Anwendung zeigt, soll damit eine Übersetzung des Satzes: dictum de omni, dictum de singulis gegeben sein. Es ist zu bedauern, wenn auf solche Weise die einleuchtendsten Lehrsätze der Scholastik verkannt werden.

Der eigentliche Schluß, der Syllogismus, wird uns vorgeführt unter der Überschrift: Ableitung durch Eliminierung des Hauptbegriffes (5). Dabei wird die Reihenfolge der zwei Urteile als unwesentlich erklärt und die diesbezüglichen scholastischen Regeln als überflüssig verworfen. Leider übersah der Vf., daß jene Regeln die Figuren und Modi der Schlüsse betreffen.

Zum Schlusse anerkennen wir den Scharfsinn des Vf., wofür vorliegende Arbeit Zeugnis ablegt, wie auch die geistige Kraft, mit welcher er es versucht hat, die wegen des irrigen philosophischen Standpunktes falsch gedeuteten Denkprodukte trotzdem auf ihre wahren Gesetze zurückzuführen; aber wir geben auch dem Gedanken Ausdruck, um wie viel leichter und erfolgreicher die Arbeit gewesen wäre, wenn er sich mehr in die Resultate zweitausendjähriger Vorarbeiten hineingearbeitet hätte.

3. Karl Frick steht auf dem Boden der alten Schule. Er will ein Manuale für die Studierenden der Logik bieten, und seine ganze Darstellung ist auch nach diesem Zwecke bemessen. Deutlichkeit und Klarheit sind jedenfalls diesem Werke ganz anders eigen als dem vorbesprochenen Entwurfe. Man wird ordentlich froh, den Satz wieder beim ersten Lesen zu verstehen und den Gedanken, wenn auch mit dürren und trockenen, so doch scharfen Ausdrücken formuliert zu finden.

Über den Inhalt des Buches können wir uns kurz aussprechen. Frick lehrt, wie die meisten seiner Ordensbrüder, die aristotelisch-scholastische Logik mit jenen Modifikationen, wie sie ihr Suarez seinerzeit gegeben, und der Dominikaner Johannes a S. Thoma (Poinsot) in seinen logischen Schriften so geistreich und tief kritisiert hat.

Ohne auf diesbezügliche Divergenzen einzugehen, bemerken wir im einzelnen: Die für die Definition der Logik angezogene Stelle aus Thomas, in lib. I poster. Analyt. lect. 1, definiert die Logik als ars; das eigenartige, formale Objekt der Logik und damit ihr Wesen bestimmt der Aquinate schärfer in 4. lib. Met. lect. 4. Die vom Vf. angegebene Bestimmung des Formalobjektes der Logik stimmt freilich mit jener zweiten Stelle nicht

überein. Zu den ideae universales reflexae gehören außer den praedicabilia und transcendentalia auch die ideae analogae. Wir verweisen auf die Darstellung bei Zigliara (Summa philosophica vol. I. l. I. c. 1. a. 3) und Commer (Logik, I. Teil, 6. Kap. § 1). Die Definition der drei Arten des concretum ist deutlicher und richtiger bei Zigliara (l. c. l. I. c. 1. a. 2. n. VIII) geboten. Bei der Definition des universale praedicabile fehlt die wesentliche Bestimmung, daß die Prädikabilien ein Allgemeines bezeichnen, was allen gleichmäßig (univoce) zukommt. Die Definition der Substanz ist unvollständig oder wenigstens unklar, trotz der scharfen und bestimmten Definition des hl. Thomas in Summa c. gent. l. 25, wo dieser sogar die Definition des Vf. expressis verbis verwirft. Das Urteil zu definieren als actus mentis, quo binas ideas aut affirmando componit aut negando separat scheint uns gefährlich. Siehe die berechtigte Bemerkung von Commer, Logik, II. Teil, 1. Kap. § 1 n. 4.

In der Frage über die Wahrheit stellt Frick die Thesis auf: Veritas formaliter inest in simplici apprehensione, sed non habet eam perfectionem quam natura intellectus exigit. Die Divergenz von der entgegenstehenden Ansicht erklärt er als lis magis de verbo quam de re (p. 109). Dann wäre es aber besser gewesen, sich einfach der klaren Distinktion des hl. Thomas zwischen logischer (nur im Urteil) und ontologischer Wahrheit (auch bei der einfachen Wahrnehmung) zu bedienen. Summa theol. I. q. 16. a. 2. Den hl. Thomas „certe“ für die These in Anspruch zu nehmen, geht angesichts des klaren Textes nicht an.

Die Erörterungen über die Gewißheit bilden eine Glanzpartie dieser Logik. Bei der Behandlung des methodischen Zweifels wäre ein weiteres Eingehen auf das, was an dieser modernen Forderung richtig ist, angezeigt. Unter die veritates primitivae hätte ruhig auch die Existenz einer Außenwelt aufgenommen werden dürfen.

Auffallen mußte bei der Durcharbeitung des Werkes notwendigerweise, daß neuere Arbeiten, mit Ausnahme solcher von Ordensbrüdern, keine Beachtung gefunden haben. Eine gewisse Einseitigkeit in der Darstellung war die unausbleibliche Folge. Darf sich schon der Scholastiker gegen Resultate anderer Schulen nicht zum vornherein ablehnend oder gar verachtend stellen, so dürfen dies gewiß noch weniger die verschiedenen scholastischen Schulen untereinander. Im übrigen anerkennen wir mit Freude die Logica des P. Frick als eine von hohem pädagogischen Verständnisse zeugende Darstellung der scholastisch-suarezischen Logik.

4. Für den „Leitfaden“ der Logik und Noetik von Prof. Hagemann spricht schon zum voraus der Umstand, daß er in kurzer Zeit es zur 7. Aufl. gebracht hat. Auch Hagemann steht im großen und ganzen zur Logik des Suarez. Nur muß ihm gegenüber der früheren Arbeit das wertvolle Verdienst zuerkannt werden, daß er von seinem Standpunkte aus Stellung nimmt zu den Versuchen der modernen Logik. Nicht nur behandelt er mit Vorliebe die von der Neuzeit aufgeworfenen Fragen, sondern acceptiert auch nicht selten die moderne Form des Ausdruckes. Eine schöne Zahl von deutschen Übersetzungen alter Ausdrücke muß als sehr glücklich bezeichnet werden. Anderen Modernisierungen vermögen wir uns freilich nicht anzuschließen.

Die Philosophie wird als lauteres Streben nach vollkommener Erkenntnis der Wahrheit bestimmt (S. 2) und daraus die Folgerung gezogen, daß sich die Philosophie nur einem solchen Wesen eignen könne, das nicht im vollen Besitze der Wahrheit sei. Indes liegt das Wesen der Philosophie doch nicht so sehr im Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, als vielmehr im Besitze dieser Erkenntnis, so daß jene Folgerung hinfällig

wird. Auch ist das Streben nach dem Besitze der Wahrheit noch keine Philosophie. Die Logik oder Denklehre wird bestimmt als die Wissenschaft, welche sich mit den Denkgesetzen befaßt. Dieser Standpunkt steht dem thomistischen schon näher als der von P. Frick, nur bezeichnet er nicht das ganze Gebiet der Logik. Nicht so sehr die Gesetze des Denkens bilden das Objekt der Logik, sondern das Gedankending (ens rationis). Was unter § 6 geboten wird, sind nicht Denkgesetze, sondern erste Wahrheiten, wie selbst der Autor zu deren Bezeichnung den Terminus principium (identitatis, contradictionis, rationis sufficientis usw.) verwendet.

Zur Definition des Urteiles haben wir das gleiche zu bemerken, wie bei Frick. Die Lehre vom Schlusse resp. der Schlußfolgerung wird geteilt in die Behandlung des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses. Die unter dem Titel des kategorischen Schlusses gegebenen Regeln, Schlußfiguren und Schlußweisen haben aber auch für die beiden anderen Schlußarten Geltung. In der Partie über die Methode vermissen wir die für die Gegenwart so wichtige Frage über die Verwendung von Hypothesen. Bezüglich des methodischen Zweifels wird nicht bemerkt, daß die Forderung, keinen Satz ohne hinreichende Begründung zuzulassen, nicht allgemein Gültigkeit hat (cf. diesbezüglich Frick op. cit. thesis X), aber auch, wo sie zulässig ist, nicht eine notwendige Voraussetzung der Gewißheit besagt, sondern nur eine Forderung der wissenschaftlichen Darstellung und Methode bildet.

Die Noetik oder Erkenntnislehre können wir nur rühmend erwähnen. Mehr und besser als bei Frick wird die psychologische und ontologische Seite der Frage einer späteren Würdigung vorbehalten. Die kurzen Übersichten des historischen Ursprunges der modernen idealistischen Systeme wiegen manches lange „Argument" auf.

Der Gang der Darstellung ist, um es zu allfälliger Orientierung zu bemerken, folgender: In der Logik: I. Teil: Die Lehre von den Denkgesetzen (d. h. ersten Prinzipien, siehe oben). II. Teil: Die Lehre von den elementaren Denkformen: Begriff, Urteil, Schluß. III. Teil: Die Lehre von den systematischen Denkformen: Definition, Division, Beweis. In der Noetik: I. Wahrheit und Irrtum samt den Erkenntnisquellen (Sinne, Vernunft, Autorität). II. Gewißheit und Zweifel. III. Grenzen der Erkenntnis.

5. Nicht nur in sachlichem, sondern auch in historischem Zusammenhange mit den beiden eben besprochenen Schriften steht die verdienstvolle Arbeit von Prof. Englert.

Cosmus Alamannus war am Collegium Romanum Schüler der beiden Koryphäen Suarez und Vasquez gewesen. Es scheint, daß auch in der Gesellschaft Jesu die suarezische Modifikation der thomistischen Lehre nicht ohne Widerstand geblieben ist. Selbst Vasquez ist ein Beleg dafür, wenn auch seine Bekämpfung des Suarez doch dessen Hauptprinzipien nicht berührte und er nur an Stelle der Lehren seines Ordensgenossen seine eigenen zu setzen versuchte. Aus bekannten Gründen drang er aber gegen Suarez nicht durch. Cosmus repräsentiert den konservativen Teil der Gegenströmung. Direkt Suarez anzugreifen, wäre ihm wohl schwerer möglich geworden. Dafür reifte in ihm ein anderer Plan, nämlich, die ganze Philosophie des hl. Thomas aus dessen eigenen Werken und so weit als möglich mit dessen eigenen Worten in der Form und nach der Methode der Summa theologica darzustellen. Kein geringerer als Leo XIII. hat ihm das Zeugnis ausgestellt, daß er dies plene et fideliter getan habe. Cosmus hatte offenbar die Absicht, die Lehren des hl. Thomas dadurch wieder mehr zur Geltung zu bringen, daß er sie in reiner und kurzer Form weiteren Kreisen vorlegte. Sein Kursus sollte ein Ersatz sein für

jene, welchen nicht genügend Zeit und Gelegenheit zur Verfügung stand, um die Werke des Aquinaten selbst systematisch zu studieren und infolgedessen dieselben meist nur aus zweiter Hand kannten.

Diese Verhältnisse sind bis auf unsere Tage geblieben, ja haben sich noch verschärft. Es war darum ein sehr glücklicher Gedanke von Prof. Englert, die Summa des Alamannus neu, wenn auch in verkürzter Form, herauszugeben, um es so möglichst vielen zu ermöglichen, den Gedanken des englischen Lehrers rasch in seiner unveränderten Gestalt und direkt kennen zu lernen.

Über die Ausführung haben wir wenig zu bemerken. Englert folgt Cosmus Schritt für Schritt. Nur einige wenige, minder wichtige oder nützliche Fragen werden beiseite gelassen. Die Quellenangaben sind genau und reich. Wir wünschen nur, daß der Autor mit seiner gewiß sehr mühevollen, aber auch verdienstreichen Arbeit guten Anklang finde und kräftige Unterstützung. Die Gedanken des hl. Thomas sind seit Cosmus in reichem Maße weiter eingedrungen, aber noch ein großer Teil derselben wartet auf Verständnis. Durch weitere Verbreitung der Philosophie des Aquinaten wird auch dessen Theologie immer mehr zu der ihr gebührenden Geltung und Stellung gelangen. So wie wir mit Freuden die Logik begrüßen, ebenso freudig sehen wir den weiteren Bänden entgegen.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Adolf Dyroff: **Über den Existenzialbegriff.** Freiburg i. B., Herder, 1902.

Die eben genannte Arbeit will nicht untersuchen, was die Existenz im Unterschied zu anderen Attributen der Dinge sei, sondern die psychologische Herkunft des Existenzbegriffes erforschen. Orientierend wird aber eine Abhandlung über Inhalt und Umfang des Existenzialbegriffes vorausgesandt (S. 1—23). Das Resultat dieser Untersuchung lautet: „Das Prädikat ‚Existenz' scheint sagen zu wollen, daß der Gegenstand des Gedankens mehr ist als eine bloße Fiktion, ein Erzeugnis reiner Willkür oder ein einfaches Gedankenerzeugnis" (S. 2). Näher wird der Inhalt des Begriffes bestimmt in dem Satze: „Das Wort Existenz findet auf alle einzelnen Bewußtseinsinhalte Anwendung, die sich dem Denken in irgend einer Weise als gegenständlich zeigen" (S. 4). Ein Rezensent im Philos. Jahrbuch (Bd. XVI, S. 61), Dr. Jos. Geyser, möchte an Stelle dieser Deutung lieber sagen, existieren bedeute so viel als: „auf jeden Fall ist es (das Existierende) ein Etwas, ist es nicht ein einfaches Nichts." Wir meinen aber, daß keine dieser beiden Deutungen den besonderen Sinn des Wortes „Existenz" treffe. Jedenfalls besagt „Existieren" etwas Bestimmteres als die Bejahung eines Etwas und „die Verneinung des reinen Nichts oder der absoluten Leere".

Dagegen können wir einer anderen Bemerkung des genannten Kritikers nur zustimmen, daß nämlich in der Begriffsbestimmung des Vf., resp. in seiner Fragestellung bereits eine Theorie vorweggenommen sei. Die Fragestellung sollte nach der Forderung des genannten Kritikers einfach lauten: „Was ist der Sinn des Begriffswortes ‚Existenz'?" (S. 60). Der Vf. steht nämlich auf dem Standpunkt des Psychologismus. Er meint: „Der Naive und der Naturforscher stellen sich zwar oft (!?) vor, daß ein Ding existiere ohne jedes vorstellende Subjekt" (S. 11). Diese Art zu denken — die übrigens nicht nur von „Naiven" und Naturforschern, sondern auch von reflektierenden Philosophen geteilt wird und zwar nicht nur oft, sondern prinzipiell — will der Vf. mit folgendem Grunde abweisen:

„Allein man kann sich auch so etwas nicht vorstellen, ohne eben doch vorzustellen, und somit ist im Begriffe stets ein Verhältnis des Dinges zu unserem Denken mitausgedrückt" (a. a. O.). Diese Begründung hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn die Theorie resp. die Hypothese des Psychologismus vorausgesetzt wird, welche eben zu beweisen wäre. Andernfalls wird jeder zugeben, daß es ohne jedes denkende Subjekt einen Begriff von einem Dinge nicht geben kann, aber daß deswegen doch ein Ding existieren kann ohne jedwedes (geschaffene) denkende Subjekt.

Der Standpunkt des Psychologismus kommt naturgemäß auch in der zweiten, der Hauptabteilung, zur Geltung. Hier wird die Frage nach dem Ursprung des Existenzialbegriffes erörtert. Trotz des genannten Standpunktes, den wir prinzipiell ablehnen, können wir doch der zweiten Abteilung unsere Anerkennung nicht versagen. Der Wert der Arbeit liegt nach unserer Anschauung nicht so sehr in der Antwort auf die speziell vorgelegte Frage, als in der grundsätzlichen Stellungnahme zu derselben. Der Vf. gibt uns an der Hand dieser Einzelfrage eine Prüfung moderner Erkenntnistheorien. Nachdem die Erklärung der Schule Brentanos beurteilt worden, kommen der Reihe nach fünf Hypothesen zur Verwerfung. Das Resultat lautet: Der Existenzialbegriff ist 1. kein Resultat der unmittelbaren Erfahrung; 2. auch nicht vermittelt durch bloße Erfahrung; 3. nicht unmittelbar in der reinen Vernunft gegeben; 4. nicht durch Denkoperationen der reinen Vernunft produziert; 5. nicht unmittelbar bei jedem Zusammenwirken von Erfahrung und Denken gegeben. Gerne zollen wir dieser Partei die Anerkennung großen Scharfsinnes Es wird uns eine große Anzahl selbständiger und gut durchgeführter Argumente gegen die diesbezüglichen Erkenntnistheorien geboten. An sechster Stelle das positive Resultat: „Der Begriff Existenz ist durch mehr oder weniger Vermittlungen hindurch aus einem Zusammenwirken von Vernunft und Erfahrung entstanden" (S. 38).

Diesem Resultate stimmen wir gerne zu, solange es in seiner Allgemeinheit betrachtet wird; in der speziellen Auffassung stellt sich der Vf. wieder auf den psychologischen Standpunkt. Davon ausgehend, daß „existieren" ein Zugegensein im Bewußtsein bedeutet (S. 52), erklärt er es als seine Aufgabe, „in der seelischen Erfahrung einen Akt aufzufinden, in welchem das Moment der Existenz sich von irgend einem Elemente des gegenwärtigen Bewußtseins irgendwie abhebt" (S. 52). Die eine und Hauptfrage wäre aber auch hier wieder, wie das Moment der Existenz in das seelische Bewußtsein hineinkommt. Dann erst können wir untersuchen, wie und wann sich dieses Moment unserer Denkinhalte von anderen unterscheidet.

Der Vf. erklärt nun die Entstehung des Existenzialbegriffes durch das Denken des Gegensatzes von Existierend (im Bewußtsein) und Nichtexistierend. Dieser Gegensatz werde uns in und durch die Erinnerung gegenwärtig, die nur ein Objekt als im Bewußtsein gegenwärtig und ein anderes als nicht mehr gegenwärtig vorführt (S. 53 ff.). Diese Erklärung mag vom Standpunkte des Vf. aus die einzig mögliche und insofern auch richtige sein, sie setzt eben voraus, daß existieren identisch ist mit dem Zugegensein im Bewußtsein. Immerhin hat der Gedanke auch weiterhin die Berechtigung, daß wir zur Unterscheidung von Existieren und Nichtexistieren und in der Folge zur Gewinnung eines Begriffes der Existenz nur durch die Beobachtung des Gegensatzes beider Aussagen und Erfahrungen gelangen. Daß dieser Gegensatz uns durch die Erinnerung vermittelt wird — wenigstens in vielen Fällen — ist sicher. Nur wird sich dieser Gegensatz nicht zuerst am Bewußtseinsinhalt als solchem offenbaren,

sondern an den realen objektiven Gegenständen unserer Erfahrung. Auch gibt es noch andere Wege zur Feststellung des Unterschiedes von Dasein und Nicht-Dasein. Das Resultat des Vf. kann so mit einer leichten Transponierung auch für den scholastischen Standpunkt fruchtbringend verwertet werden. Wertvoll sind die zahlreichen Anmerkungen und Zusätze im Anhange. Fr. Reginald M. Schultes O. P.

D. Mercier: **Ontologie** ou métaphysique générale, 3e édition revue et considerablement augmentée. Louvain-Paris. (Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie — Cours de philosophie vol. II.) 1902. p. 580.

Der Führer und Begründer der so tüchtigen Löwener Thomistenschule hat für den von derselben begonnenen philosophischen Kurs die Bearbeitung der Metaphysik übernommen. Es verstand sich bei seiner Stellung dies eigentlich von selbst, da in einer Ontologie, der ersten Philosophie, die für die ganze philosophische Weltanschauung leitenden Gedanken zur Sprache kommen, deren Formulierung naturgemäß auch dem geistigen Haupte zufiel.

Wir können diese Tatsache, wie das Werk Merciers nur willkommen heißen. Mit der ihn auszeichnenden Methode, Altes und Neues harmonisch zu verbinden suchend, hat Mercier aus alten gesicherten Lehren und aus Resultaten neuer Wahrnehmungen die aristotelisch-thomistische Ontologie in zeitgemäßes Denken übersetzt. Dabei hat er die neuen Einwände und gegnerischen Anschauungen durchweg mit soliden Gründen zurückgewiesen.

Wir beabsichtigen nicht, auf Details einzugehen, aus dem Grunde, weil Merciers Ontologie bereits von thomistischer Seite eine meisterhafte Würdigung gefunden hat. Wir erlauben uns daher die Leser des Jahrbuches auf dieselbe zu verweisen: Revue Thomiste 1903 p. 733—739.

P. Reginald M. Schultes O. P.

Georg Hagemann: **Metaphysik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Freiburg, Herder, 1901.

Die erste Auflage des vorliegenden Leitfadens erschien bereits im Jahre 1869. Seither hat sich das Buch fortwährend auf der Oberfläche erhalten, eine Tatsache, welche jedenfalls einen Beweis für die Vorzüge desselben bildet.

Wir finden die letzteren vornehmlich in der formellen Seite, in der leichtverständlichen Darstellung, die es ermöglicht, sich rasch und ohne besondere Anstrengung in philosophischen Fragen zurechtzufinden. Das Werk steht auf dem Boden der christlichen Weltanschauung, obwohl sein Verhältnis zur Scholastik kein besonders freundliches ist. Scholastische Ansichten werden viel zu leicht abgetan. Die Gründe, die für dieselben vorgebracht werden, bleiben unberücksichtigt, selbst die ganze Fragestellung wird öfters verkannt. Die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein wird mit dem so oft schon widerlegten Einwurfe abgefertigt, in diesem Falle müßten sich beide dem Sein nach unterscheiden, und, wenigstens durch die Allmacht Gottes, eventuell auch getrennt werden können (S. 26). Die Lehre der Thomistenschule vom Individuationsprinzip der Körper wird mit Suarez aus dem Grunde verworfen, weil dasjenige, was die Entität eines Wesens bilde, auch seine Einzelheit ausmache. Hierbei wird übersehen, daß es sich den Thomisten

nicht so sehr um die Einzelheit oder individuelle Einheit schlechthin handelte, als vielmehr um den Grund jener unvollkommenen Einheit, die in der Einheit der Spezies noch eine Vielheit der Individuen zuläßt (S. 64). Die Widerlegung des Hylemorphismus erscheint uns unverständlich. Der Herr Vf. gibt (S. 84) zu, daß bei chemischer Mischung eine Substanzveränderung eintrete. Aber daraus folge nicht, daß in dem aus der Verbindung neu entstehenden Körper die Substanz der Elemente untergegangen sei. Die Schwierigkeiten, welche der Vf. gegen die eductio formae e potentia materiae erhebt, hätten sich mit beheben lassen, wenn er irgend ein ausführlicheres Lehrbuch der Scholastik zurate gezogen hätte.

Unserer Überzeugung nach wäre es dem Werke nur zugute gekommen, wenn dasselbe von dem Fortschritte, den die katholische Philosophie durch die Wiederbelebung der Scholastik gemacht, etwas mehr wäre beeinflußt worden. Die Ontologie repräsentiert sich im vorliegenden Buche in etwas magerer Gestalt als eine Art Erklärung der allgemeinsten Vorbegriffe der Philosophie. Daß sie mit der natürlichen Theologie die höchste und schwierigste aller natürlichen Wissenschaften sei, welche demnach die größte Anspannung der Geisteskräfte fordert, wird nicht einmal angedeutet. Der Grund davon ist die Nichtberücksichtigung dessen, was die Scholastik bereits geleistet. Der Vf. bezeichnet als Gegenstand der Metaphysik das wirkliche Sein abstrakt genommen. Wendet man hier die Unterscheidung zwischen der abstractio totalis und formalis an, so ergibt sich eine zweifache grundverschiedene Auffassung der Metaphysik. Nehme ich den durch die abstractio totalis genommenen Seinsbegriff — den allgemeinsten und inhaltleersten aller Begriffe — zum Gegenstande der Metaphysik, dann muß dieselbe allerdings zu einer Art Propädeutik der Philosophie herabsinken. Ist es jedoch Aufgabe der allgemeinen Metaphysik, in den wirklichen Dingen das zu ergründen, was in ihnen „Sein" ist, als das Letzte und Innerste derselben, dann ist sie der Schlußstein und die Krone der Philosophie, und sollte, wie es die alten Scholastiker auch getan, zuletzt, nach den übrigen philosophischen Disziplinen vorgetragen werden.

Wir finden demnach in vorliegender Metaphysik so manches nicht, was im System der Philosophie einen wichtigen Platz beansprucht, z. B. eine gründliche Analyse des Seinsbegriffs, eine gute Erklärung der Analogie des Seinsbegriffs, eine relativ ausführliche Behandlung der Eigentümlichkeiten des Seins, der Kategorien und Ursachenlehre, wenn man nicht etwa die kurzen Begriffsbestimmungen, welche der Vf. bietet, dafür halten will.

Ein Scholastiker hätte sich auch viel präziser ausgedrückt, als es in unserem Buche geschieht. Er hätte z. B. das Wunder nicht einfachhin übernatürlich genannt, wie es der Vf. (S. 17) tut. Auch die Bestimmung des „Wirkens" als metaphysischer Kategorie, als einer allgemeinsten Bestimmung des Seins wäre von demselben als unklar verworfen worden. Das Wirken ist weder ein Seinselement, das sich aus der Analyse des Seinsbegriffes ergibt, noch eine Eigentümlichkeit des Seins als solchen, welche man dadurch erhält, daß man das Sein in verschiedener Beziehung betrachtet, wie die Güte, Wahrheit usw.

Die Begriffsbestimmung der physischen und metaphysischen Wesenheit, welche der Vf. (S. 25) gibt, würden unserer Ansicht nach zum Konzeptualismus führen, wenn man die Konsequenzen daraus ziehen würde. Die physische Wesenheit wird definiert als „die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding einzig in seiner Art und von allen anderen Dingen derselben Art verschieden ist". Die metaphysische als „die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, welche ein Ding mit allen anderen Dingen

derselben Art gemeinsam hat". Um von allem anderen abzusehen, ist das metaphysische Wesen, wie es hier aufgefaßt wird, nichts anderes als ein logischer Allgemeinbegriff. Da nun dasselbe, nach den Worten des Vf., „in ihrer Allgemeinheit nicht objektiv real, d. h. nicht eine und dieselbe in den Einzeldingen vorhandene Wirklichkeit, also nicht real verschieden ist von den ausschließlichen Eigentümlichkeiten, wodurch sich die unter denselben Begriff fallenden Einzeldinge unterscheiden", so löst sich unser Wissen in ein Wissen leerer Begriffe auf, und das Ding an sich bleibt unserem Geiste für immer verborgen.

Der Wert des Buches soll aber nicht herabgewürdigt werden. Dasselbe nimmt eingehend Rücksicht auf die Irrtümer der Gegenwart, die Widerlegung derselben ist sehr klar und überzeugend. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft werden reichlich verwertet. Auf die verständliche Darstellungsweise ist bereits anfangs hingewiesen worden.

Heute, da auch katholische Theologen und Philosophen ihre überhöflichen Verbeugungen gegen die moderne Weltanschauung durch verächtliche Behandlung der Scholastik auszugleichen suchen, muß jedoch auch betont werden, daß dieselbe dem, was man uns sonst als christliche Philosophie anbietet, überlegen ist, und ihm gegenüber einen wahren Fortschritt bedeutet.

Leitmeritz. Fr. Hyacinth Amschl. O. Praed.

Viktor Cathrein: **Philosophia moralis** in usum scholarum. Ed. 4. ab auctore recognita. Friburgi Brisg., Herder, 1902. XIX. 497.

Cathrein hat sich als Moralphilosoph einen Ruf ersten Ranges erobert. Glückliche Anlagen, eine hervorragende formale Bildung, vereint mit umfassenden Studien über die christliche Sittenlehre, haben ihn dazu befähigt. Die Kenntnis der modernen Moralsysteme und deren glänzende Bekämpfung mit den Waffen der Dialektik und objektiver Gründe sichern ihm auch das Verdienst eines Apologeten der christlichen Sittenlehre. Eine hervorragende Stelle wird ihm zudem in der Geschichte des modernen Thomismus gesichert sein, indem Cathrein es gewagt hat, nicht nur prinzipiell das Moralsystem des heiligen Thomas zu vertreten, sondern auch von diesem Standpunkte aus eine lange Reihe moderner Fragen zu beurteilen.

Die vorliegende vierte Auflage des lateinischen Kompendiums der Philosophia moralis verrät überall die sorgsame, verbessernde Hand, doch ist die Lehre dieselbe geblieben. Sie ist in diesem Jahrbuche schon des öfteren und ausführlich besprochen worden. Die deutsche „Moralphilosophie" von Gloßner in Bd. VII, 247—253 und von Jansen C. S. R. in Bd. XIV, 486, 496, das lateinische Handbuch von Commer in Bd. X, 500, von C. Schneider in Bd. XV, 468. Wir begnügen uns darum mit dem Hinweis auf diese Ausführungen. Eine spezielle Frage wird von berufener Seite behandelt werden.

Die verschiedenen Anregungen, die in den oben angeführten Referaten gemacht wurden, hat der Vf. zum Teil berücksichtigt. So stimmt er Gloßner zu (cf. d. J. VII, 250), daß auch das sinnliche Begehrungsvermögen Subjekt von Tugenden sein könne (p. 111. 125). Inbezug auf desselben Kritikers Einwendung, der Wille des Gesetzgebers zu verpflichten, könne nicht das Wesentliche im Akte des Gesetzgebers sein (d. J. VII, 250), wird nun wenigstens richtiger gesagt, daß das Gesetz formalissime in den Akt des Verstandes zu setzen sei, quo (legislator) voluntatem obligandi ad subditos ordinat, nur wird hinzugefügt, daß dieser Verstandesakt wesentlich

den Akt des Willens voraussetze (p. 129). Die begründete Bemerkung, daß das Wesen der spezifischen honestas formell ebenso in der Beziehung zur Sittennorm bestehe, wie das Wesen der Sittlichkeit im allgemeinen (l. c. VII, 249), wurde leider nicht beachtet (cf. p. 87).

In der Frage über die Möglichkeit einer direkten göttlichen Dispens vom Naturgesetze hält der Vf. an seiner verneinenden Ansicht (p. 156) gegenüber Jansen (d. J. XIV, 487) fest. Wie uns scheint, mit Recht. Die Lehre über den Probabilismus ist die gleiche geblieben. Sie kommt übrigens, dem Zweck des Werkes entsprechend, nur kurz zur Sprache. Der von Jansen (XIV, 493) aus dem heiligen Thomas hervorgehobene Grund für das Privateigentum wird verwertet (p. 291), dessen erste Anregung dagegen nicht. Über die mögliche Entwicklung eines Staates aus einer patriarchalischen Familie (vgl. Jansen XIV, 493 f.) spricht sich der Vf. deutlicher aus (p. 379). Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausgegeben von Ehrhard und Kirsch. Mainz, Kirchheim.

1. I. Bd. 2. u. 3. Heft. **Pseudo-Dionysius Areopagita** in seinen Beziehungen zum Platonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung von Hugo Koch. XII. 276.
2. I. Bd. 4. Heft. Eine **Bibliothek der Symbole** und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur in Spanien. Von Dr. Karl Künstle. X. 181.
3. II. Bd. 1. u. 2. Heft. Das **Testament unseres Herrn** und die verwandten Schriften. Von Dr. F. X. Funk. XII. 316.

Die „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte" sind in diesem Jahrbuche noch nicht begrüßt worden. Um so freudiger benutzen wir die Gelegenheit, dieses zu tun. Wenn auch das Jahrbuch programmmäßig sich der spekulativen Theologie widmet, so sind dabei doch die historischen Studien nicht direkt ausgeschlossen. Die wissenschaftliche Erklärung der Dogmen beruht ja zu einem sehr bedeutenden Teil auf der Tradition. Die Geschichte soll aber im besten Sinne des Wortes eine Stütze der Tradition sein, indem sie deren Wert und Inhalt aufdeckt, aber auch im gegebenen Falle ihre Blößen decken und ihre Schwächen heilen soll. Mögen darum die „Forschungen" eine glückliche Entwicklung nehmen, damit dem Theologen dort, wo er jetzt vielfach nur bodenlosen Sumpf findet, fester Grund auch einen sicheren Standpunkt biete.

1. In aller Aufrichtigkeit begrüßen wir vor allem die Untersuchungen von Dr. Koch über die Dionysiusfrage. Zwar können wir den Dionysischen Schriften nicht jene allgemeine Bedeutung für die Philosophie und Theologie des Mittelalters zuerkennen, wie es vielfach geschieht. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß ihr Einfluß auf die Bildung des Systems des hl. Thomas von nur sekundärer Bedeutung sei. Jedenfalls muß man einerseits bei D. zwischen dem christlichen Gedanken und der neuplatonischen Systematisierung und Ausdruckweise derselben unterscheiden, wie man den historischen D. und seine Lehre keineswegs mit der Interpretation,

die ihm Thomas gegeben, identifizieren darf. Immerhin muß die Klärung und Entscheidung der historischen Fragen nicht nur als ein wertvolles Resultat der altchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte, sondern auch als sehr dankenswerter Beitrag zum Verständnis des hl. Thomas und seiner Lehre anerkannt werden. In dieser Hinsicht sind wir auch sehr gespannt auf die in Aussicht gestellten Untersuchungen Stiglmayrs.

Dr. Koch hat die Frage von zwei Hauptpunkten ausgehend in Angriff genommen, gegen welche sich wohl nichts Stichhaltiges einwenden lassen wird. Wir können auch seine Resultate nur anerkennen. Die unter dem Namen des Areopagiten bekannten Schriften sind inhaltlich und formal abhängig vom Neuplatoniker Proklus. Die Terminologie und Erklärung der kirchlichen Hierarchie und Mystik sind dem neuplatonischen Mysterienwesen entnommen. Besonders dieser zweite Teil verdient die höchste Anerkennung. Da der Beweis überzeugend geführt ist, haben wir somit auch einen sicheren Standpunkt gewonnen, um die philosophische Lehre des D. zu erklären. Welche saure Mühe hat es nicht Hugo a S. Victore, Albert, Bonaventura, Thomas gekostet, um solche Partien zu erklären! Wie oft müßte nicht die höchste Spekulation aufgeboten werden, um einen Ausdruck zu rechtfertigen, der sich nur als einfacher Gedanke darstellt! Koch bezeichnet es als entschieden verfehlt, in unserem D. einen gewissenlosen Plagiator und geistlosen Abschreiber zu sehen. D. steht zwar mit seinem Systeme einzigartig da, aber man könne ihm die Anerkennung der Großartigkeit nicht versagen (S. 258). Als Zweck und Charakter der dionysischen Schriften erscheint dem Vf. folgender: D. zog den Hellenismus in seinen Dienst und führt ihn gegen den Hellenismus ins Feld. „Das geschieht nun nicht etwa in beständiger leidenschaftlicher Polemik gegen die heidnische Philosophie, sondern nach dem von Dionysius Ep. 7, 1 ausgesprochenen Grundsatz, daß eine gute These die beste Antithese ist. Um die heidnische Philosophie mit Erfolg zu bekämpfen, entnimmt er ihr selber die Waffen, und um dem neuplatonischen System, welches in Proklus einen für die Kirche geradezu gefährlichen Verteidiger erhalten hatte, Konkurrenz zu machen, stellt er ihm das christliche System gegenüber, welches an strikter Dreiteilung, an göttlicher Transzendenz und Supereminenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen (?), an Streben nach Rückkehr von geteilter Vielheit zur Ungeteiltheit und Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Askese und Weltflucht, endlich an Vergottung, sowie an theurgischer Begründung und Auswertung des Ganzen hinter seinem Gegner nicht zurückbleiben darf" (S. 257).

Zum Schlusse möge uns noch eine Anwendung erlaubt sein, die sich fast spontan aufdrängt. D. versuchte es und zwar mit Verwendung hoher Geistesgaben, die neuplatonische Philosophie durch sich selbst zu schlagen und sie insbesondere zum Ausbau eines christlichen Systems zu benutzen. Schon der Umstand, daß er allein geblieben, beweist, daß er damit sein Ziel nicht erreichte. Dies muß ein historischer Wink sein für alle jene, welche meinen, die moderne, auf glaubensfeindlichen Prinzipien aufgebaute Philosophie als Waffe der Apologetik und Instrument der Spekulation verwerten zu sollen. Wie D. zu Scotus Erigena führt, so Kant zur modernen protestantischen Theologie. Historia vere est magistra vitae.

2. Die „Bibliothek der Symbole" ist enthalten in einem Manuskriptkodex der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, aus dem Kloster Reichenau stammend. (Codex Augiensis XVIII, membr. fol. 2. col. foliorum qo Saec. IX.)

Der Inhalt rechtfertigt vollauf den gewählten Titel. Es sind in der Handschrift 52 Texte enthalten, die entweder formelle kanonische Symbole sind oder wenigstens theologische resp. patristische Symbolerklärungen.

Der Vf. charakterisiert selbst den Wert und die Bedeutung der enthaltenen Bestandteile. a) Die Verteilung der einzelnen Artikel im ‚Apostolicum ist einzigartig. b) Das Nicaenum und Constantinopolitanum erscheinen in selbständigen Übersetzungen. c) Dogmengeschichtlich nicht unwichtige Texte sind bis jetzt nur in diesem Kodex nachgewiesen: so das pseudoaugustinische Bekenntnis N. 13, die umfangreiche trinitarische Anthologie N. 42, die Gleichnisse zur Erklärung der Trinität N. 46. e) Für die Fides Faustini N. 16, die Exhortatio an Neugetaufte N. 29, die Expositio ‚Auscultate‘ N. 40 liegen in codex Aug. XVIII. die ältesten und besten Handschriften vor ..... h) Unter N. 8 erscheint ein pseudoambrosianisches Glaubensbekenntnis. Aus inneren Gründen muß es in die Zeit des Papstes Damasus verwiesen werden. Damit stimmt vorzüglich die Adresse, die Augiensis XVIII allein überliefert hat: AD DAMASUM PAPAM.

Die größte Bedeutung der Handschrift besteht darin, daß sie den Namen einer frühchristlichen Bibliothek der Symbole verdient. Literaturgeschichtlich weist der Vf. nach, daß die Schrift spanischen Ursprungs ist und wohl über das Frankenreich nach Reichenau kam. Dogmengeschichtlich richtet sich der Inhalt gegen den westgotischen Arianismus, vor allem aber gegen den Priscillianismus.

Aus diesen und anderen Gründen ist der Ursprung der gebotenen Schrift ins 6. Jahrhundert zu verlegen. Für den Dogmatiker sind besonders von Bedeutung die Würdigung des „angeblichen“ Symbols des 11. Konzils zu Toledo im Jahre 675. N. 6. Der Vf. verneint entschieden, daß dieses Symbol wirklich das Produkt des 11. Konzils zu Toledo, aus dem Jahre 675, sein könne. S. 33. Wir lassen die Begründung in extenso folgen: Wenn die spanische Kirche im Zeitalter der allgemeinen Dekadenz sich auch einen höheren Kulturstand bewahrt hatte als alle übrigen Länder des Westens, wie sich aus der reichen konziliaren Tätigkeit deutlich erkennen läßt, so fehlen doch auch in ihr um diese Zeit die Voraussetzungen für die Entstehung eines Symbolums von so großen sprachlichen und theologischen Vorzügen. Als einen späten Bestandteil könnte man vielleicht die Stelle ansehen: hic etiam filius dei natura est filius, non adoptione; sie richtet sich aber gegen die Irrlehre des Bonosus; siehe Hefele, Konziliengeschichte III[2], S. 115. Auch daß die monotheletischen Streitigkeiten, die damals schon die ganze Kirche bewegten, nicht berührt werden, verdient Beachtung.

Das Symbol steht in der Einleitung zu den Akten des 11. Konzils von Toledo und außerhalb jeglichen Zusammenhangs mit diesen; es wird hier ausdrücklich hervorgehoben, daß der Metropolit Quiricius es verfaßt und seinen Mitbischöfen zur Genehmigung vorgelegt habe. Allein ein Symbol von der Art des hier vorliegenden ist unmöglich das gelegentliche Produkt einer kleinen Provinzialsynode, die durch ihre rein lokalen und unbedeutenden Kanones zur Genüge zeigt, daß ihr die großen theologischen Gesichtspunkte gänzlich ferne lagen. Die Wahrheit ist also wohl die, daß man das ehrwürdige Bekenntnis, das vielleicht schon seit 200 Jahren in Spanien existierte, bei der Synode von 675 übernahm und den Schlußsatz hinzufügte, der übrigens in unserem Augiensis fehlt: Cuius sacrosanctum saporem sub triduano dierum ieiunio continua relationum collatione ructantes, ad ea, quae subnexa sunt, sequenti die discernenda transivimus“ (S. 34). Der Vf. hält das Symbolum für ein Produkt des 5. Jahrhunderts.

Auch für das Symbolum Quicunque glaubt der Vf. mit Überzeugung spanischen Ursprung annehmen zu müssen (S. 42). „Spanien war im 5. und 6. Jahrhundert das klassische Land für die Bildung von Symbolformeln, die alle von großem Umfang, hoher Schönheit und Präzision sind" (l. c.). Der reiche und bedeutende Inhalt, sowie die wichtigen neuen Resultate werden der Schrift die wohl verdiente Beachtung für lange Zeit sichern.

3. Als Rahmani, syrischer Patriarch von Antiochien, zum erstenmal aus einer Handschrift in der Metropolitanbibliothek des katholischen Syrer zu Mossul den ganzen syrischen Text des Testamentum Domini nostri veröffentlichte, knüpften sich große Erwartungen an dieses neue Dokument altchristlicher Literatur. Es wurde sogar als eines der ältesten Schriftstücke bezeichnet. Professor Funk, der durch frühere Arbeiten über verwandte Schriften, sowie durch historische Begabung wie kein anderer dazu berufen war, ermunterte nicht nur Rahmani zur Veröffentlichung der Schrift, sondern wandte ihr auch sofort seine besondere Aufmerksamkeit zu. Vorliegende Schrift ist das Resultat dieser Studien. Zugleich bildet sie aber auch abschließend das Resultat von Vorarbeiten über die verwandten Schriften, nämlich über die Constitutiones Apostolicae (VIII), die ägyptische Kirchenordnung, sowie die Kanones Hippolyti. Daraus erklärt sich der Titel. Die Schrift, unbestreitbar ein Muster für die Behandlung solcher Fragen, führt zum Resultate: Das Testament des Herrn und die Kanones des Hippolyt sind Abkömmlinge der ägyptischen Kirchenordnung, nicht aber deren Quelle. Nach den Angaben, die über die Zeit des Ursprungs in der Schrift selbst vorhanden sind, muß die Abhängigkeit des Testamentes des Herrn von der Kirchenordnung als ausgemacht gelten. Die Kirchenordnung ist bedingt durch den Paralleltext zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und dieses selbst. Der Ursprung des Testamentes fällt in das letzte Quartal des 5. Jahrhunderts. Die abweichende Ansicht von Achelis ist nach den Ausführungen des Vf. nicht mehr haltbar. Wir können dem Vf. für seine mühevollen Untersuchungen nur dankbar sein; es ist nun Aufgabe der Theologen, vor allem der Geschichte der Liturgik, gestützt auf die festgestellten Daten an die Verwertung der betreffenden Schriften zu schreiten. Eine ausgezeichnete Inhaltsangabe sowie ein Personen- und Sachregister erleichtert sehr die Ausführung dieser Aufgabe.

Fr. Reginald M. Schultes O. P.

P. D. Zanecchia **O. P.: Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin. Responsio ad P. van Kasteren S. J. 8°, p. 112. Romae (Ratisbonae), Pustet, 1903.**

An die frühere Schrift: „Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis" (dies. Jahrb. XIV. S. 497 f.) reiht sich dieser Nachtrag durchaus würdig an. Veranlassung zur Herausgabe bot ein Artikel in einer holländischen Zeitschrift (Studien. 34. Jaargang. Deel 58): „Franzelin en Zanecchia — Twee verklaringen van de natuur der schriftingeving." Der Artikel sucht die Meinung Franzelins (thesis 3ª de divinis Scripturis) mit der Zanecchias (a. a. O.) zu versöhnen. Gerne ist Zanecchia zur brüderlichen Eintracht geneigt, aber zu keiner bloß scheinbaren, sondern zu einer wohlbegründeten. Ebendeshalb nun weist er die im Artikel angebahnte Aussöhnung ab. Die da gebotene Verteidigung Franzelins ist eine vom Fundamente aus mangelhafte. Denn der Verteidiger selbst gesteht (a. a. O. S. 64), daß Franzelin bei der Lösung der Frage durchaus nicht glücklich war in der Auswahl der angemessenen Worte; daß er

seine Meinung gar nicht genau vorlegt (S. 74); daß der Beweis der These keineswegs klar und überzeugend, vielmehr vielfach unbestimmt und dunkel sei (S. 75). Zanecchia seinerseits sagt über den Zweck seiner Antwort (S. VII f.): „Nos autem propositam defensionem non alio scopo examinandam suscipimus, nisi ut innotescant inconvenientia philosophica ac theologica inclusa in Franzelini sententia, quae 25 annis fere ubique in scholis catholicis viguit. et ut simul veritas occultae inspirationis naturae magis clarescat, hisce praesertim temporibus quibus plurimae excitantur quaestiones circa libros sacros, quin fundamentalis ratio qua sacri sunt merito perpendatur." Dieser Zweck ist gründlich erreicht. Wohltuend insbesondere berührt bei aller Schärfe der Beweisführung die ganz und gar sachgemäße Ruhe, sowie die so einfache Klarheit. Da vor allem (a. a. O.) die bei unserer Frage von Franzelin angewandte Methode zu rechtfertigen versucht wird, ist diese zunächst berücksichtigt. Demnach handelt vorliegende Schrift in drei Kapiteln: 1. de methodo investigandi biblicam inspirationem divinam; 2. de natura eiusdem inspirationis; 3. de extensione inspirationis biblicae in autographa Scriptura.

Den bestimmten Begriff der biblischen Inspiration glaubten viele Schriftsteller mit Franzelin aus dem Satze bilden zu können: Gott ist der Urheber der hl. Bücher. Die diesbezügliche 3. These Franzelins lautet: „Declaratur distinctius notio inspirationis per analysin formulae dogmaticae: Deus est auctor librorum sacrae Scripturae." Dem entgegen weist Zanecchia aus fünf ganz zwingenden Gründen nach, daß Wesen und Eigenschaften der biblischen Inspiration durchaus nicht aus der angegebenen dogmatischen Formel erkannt werden können. Mit Recht wird deshalb die Methode Franzelins als unvernünftig, als unlogisch zurückgewiesen. Vielmehr ist die göttliche Inspiration der wahre, eigentliche und notwendige Grund, daß Gott in bestimmter und besonderer Weise Urheber der Hl. Schrift ist, wie auch der Verteidiger Franzelins ausdrücklich mit Zanecchia lehrt. Dafür spricht auch offenbar die Praxis der hl. Kirche, z. B. das Concilium Florentinum (decretum pro Jacobitis), Vaticanum (sess. 3. c. 2. de revel.), Leo XIII. (Encycl. „Providentissimus Deus"). Die Unzulänglichkeit der Methode Franzelins gesteht der Verteidiger selber ein, wenn er (S. 75) sagt: „Exhibitio thesis Cardinalis Franzelin neque evidens est neque clara, suspicarique nos facit, ideas sibi ipsi nondum fuisse omnino claras et evidentes."

Betreff der Natur der biblischen Inspiration hält der Verteidiger Franzelins (S. 67, 70) dessen Meinung in den Hauptpunkten für übereinstimmend mit der Zanecchias. Dagegen weist letzterer die Grundverschiedenheit zwischen beiden Meinungen nach. Obwohl Franzelin den concursus Dei simultaneus ausdrücklich als Ursache für die göttliche Urheberschaft der Hl. Schrift verwirft, vielmehr die praemotio divina im freien Willen des hl. Schriftstellers zuläßt, so bleibt es doch zweifelhaft, ob er diese praemotio als physische oder als bloß moralische faßt. Wahrscheinlicher ist letzteres. Dann aber muß Gott auch als nur moralischer Urheber der Hl. Schrift angesehen werden. Damit stimmt allerdings die Auffassung Franzelins vom hl. Schriftsteller, welche Zanecchia (S. 45) kurz zusammenfaßt: „In theoria Cardinalis Franzelin habemus instrumentum rationale omnino indegestum atque incomprehensibile, quod est scribens seu exprimens scriptis verbis iudicia libri virtute propria et virtute ab auctore principali sibi derivata, et scribens voces ac expressiones iudiciorum virtute tantummodo propria! Qui potest capere, capiat." Ist Gott nur moralischer Urheber der Hl. Schrift, so ist diese innerlich Menschenwerk. Wer dies nicht zugeben will, muß Gott notwendig für

den physischen Urheber der Hl. Schrift halten. Darum schließt auch Zanecchia (S. 54) seine Prüfung des Franzelinschen Inspirationsbegriffes: „Aut Franzelin retinet Deum auctorem moralem Scripturae, aut auctorem physicum; si primum, Scriptura est opus intrinsece humanum; si secundum, necesse est ut praemotionem et praedeterminationem physicam Dei in libera hagiographi voluntate admittat." So erweist sich denn die Inspirationslehre als Probe für die Stichhaltigkeit der Lehre von der praemotio physica. Betreff des hl. Schriftstellers darf dabei nicht übersehen werden, daß er stets ein mangelhaftes Werkzeug des Hl. Geistes bleibt. Sehr beachtenswert bemerkt dazu Zanecchia (S. 60): „Demum animadvertendum est simplicem hagiographum et etiam hagiographum prophetam, lumine inspirativo et prophetico illustratum, semper deficiens Spiritus Sancti instrumentum manere, et ideo dum divinitus movetur ad aliquid scribendum, faciendum vel disponendum non semper cognoscit omnia quae in eius scriptis, factis, vel rebus dispositis Spiritus Sanctus intendit. Hoc numquam mente sapientis, qui digne de divina inspiratione agere intendit, excidere deberet, quod si ab eruditis nostri temporis id factum fuisset, numquam tot aberrationes de biblica inspiratione scripsissent" (vgl. Summ. Theol. 2. 2. qu. 171. a. 2. et qu. 173. a. 2. 3. 4.).

Damit der hl. Schriftsteller wahrhaft und eigentlich Gottes Werkzeug ist, muß er tätig sein „effectrice virtute divina sibi impressa", also wirken „virtute propria et maxime virtute principalis agentis sibi derivata". Um Werkzeug im eigentlichen Sinne zu sein, muß eben die Wirkung die eigene Kraft des Werkzeugs übersteigen; denn sonst wäre es „non verum instrumentum sed agens quoddam principale" (vgl. Zanecchia S. 67 ff.), wie es Franzelin sub actione Dei, cum assistentia Spiritus Sancti, faßt: „Absque dubio per hanc assistentiam, illuminationem ac directionem divinam quamplura inconvenientia a sacra Scriptura eliminata fuerunt, certique reddimur hagiographum fideliter ac veraciter consilium divinum retulisse: inde tamen non tollitur inconveniens maximum consistens in reddendo Scripturam opus pure humanum, utpote sola virtute ac industria humana exaratum" (a. a. O. S. 70 f.). Ebensowenig wie mit Zanecchia, stimmt Franzelin mit der Meinung Papst Leos XIII. (Enzykl. Providentissimus Deus) überein (a. a. O. S. 71 ff.): „In sententia Leonis XIII assistentia divina, etsi in executione operis scriptoris dumtaxat enuntietur, toti tamen operi inspirativo active et passive accepto praesidet. E contra in sententia Franzelini influxus Dei inspirativus in mente et voluntate, id est solummodo in internis hagiographi actibus coangustatur, in actibus vero externis loco influxus inspirativi assistentia divina ponitur sine ulla actione divina, hoc est sine ulla ratione formali ex qua talis assistentia consequatur. . . . Recte igitur sententiam Leonis XIII considerando, habetur omnes hagiographi actus tam internos quam executivos scriptionis extitisse supernaturales in inspiratione, utpote principaliter virtute divina emissos atque perfectos. Inde iudicare licet utrum calliditate an veritate in libro nostro sententiam Leonis contra Franzelin adhibuerimus" (a. a. O. S. 76 f.). Was die Tätigkeit des Schreibens betrifft, so ist Gott wahrhaft und eigentlich scriptor ac conscriptor (S. 77 ff.): „Actio scriptionis Bibliorum aut ab hagiographis emissa est virtute dumtaxat humana, aut etiam virtute supernaturali divina a Deo inspirante in ipsis derivata; si primum, actio illa extitit pure humana, et effectus per illam productus id est liber neque divinus neque supernaturalis retineri potest; si alterum, actio scriptionis a Deo principaliter est, et effectus, hoc est liber ab ipso principaliter provenit; et quoniam actio virtute divina emissa est actio scriptionis, ideo ratione eius Deus vere ac proprie illorum Librorum scriptor atque conscriptor extitit, taliterque philosophice

ac theologice denominari nedum potest sed debet“ (S. 82). Daß der Verteidiger öfter weniger wahr und klar ist, hat auch seinen Grund darin, daß er ohne Rücksicht auf die Prinzipien nur die Schlußfolgen in Zanecchias früherer Schrift beachtet. Dagegen sagt dieser (a. a. O.) ganz mit Recht: „Cum nihil gratuite in libro illo asseruimus, et omnia quae hic ad nostram defensionem exposuimus ibi demonstravimus, vera ac rationalis oppugnatio si facienda erat, non contra conclusiones erat dirigenda, quae separatim acceptae infirmae videri possunt, totumque robur ex unione cum principiis habent, sed instruenda erat contra principia ex quibus illas deduximus, eorum falsitatem probando vel illegitimitatem deductionis ostendendo. . . . Patet autem hunc processum parum veritati claritatique favae, et thesis infirmitatem, quam auctor occultare conatur, satis aperte patefacere.“

Bei der Ausdehnung der biblischen Inspiration kommen hier wohlgemerkt nur die Originalhandschriften zur Sprache. Der Fragestandpunkt sowohl nach wie vor dem Rundschreiben Providentissimus Deus wird näher erörtert. Am Schlusse der ersteren Erörterung heißt es (S. 90 f.) kurz zusammenfassend: „Narrationes biblicae neque omnes historicam veritatem habent, neque omnes historica veritate destitutae sunt, et quamplures ex eis inveniuntur in quibus fundamentum designat veridicum atque historicum factum, forma vero et circumstantiae quibus traditur ex poetica arte proveniunt. Similiter omnes biblicae assertiones veritatem continent, haec tamen neque semper absoluta est, neque ubique relativa manet, sed in aliquibus absoluta est et in aliis relativa. Vera itaque intelligentia Scripturae maximam eruditionem requirit, ubi vero haec non sufficit expectandum est iudicium Ecclesiae, cuius est iudicare de vero sensu ac interpretatione Scripturarum.“ Vor dem Rundschreiben beschränkte man fast allgemein die biblische Inspiration auf die „sensus et res enuntiatas seu veritates“. Zu diesen zählte auch Franzelin. Quoad partem formalem nahm er die inspiratio an, quoad partem materialem nur die divina assistentia. Gewiß ein großer Unterschied gegenüber Zanecchia, welcher die Inspiration auf alle Teile der Hl. Schrift ausdehnt, soweit es sich eben um die autographa handelt.

Statt Übereinstimmung findet sich zwischen der Meinung Franzelins und Zanecchias offenbarer Gegensatz in den Schlußfolgen sowohl wie in den Prinzipien, welchen zu heben der gelehrte Verteidiger sich vergebens bemühte. Vom Grund aus fehlte Franzelin durch unlogische Aufstellung der These. Die wahre Frage mußte lauten: qualiter Deus Scripturarum auctor est? Darum ist auch das Endergebnis der trefflichen Schrift (S. 108 f.) klar und deutlich ausgedrückt mit den Worten: „Si Franzelin hoc modo quaestionem sibi proposuisset, ingenio quo praeditus erat illico falsam suae thesis positionem inspexisset, et non ex Deo Scripturarum auctore ea quae de intrinseca inspirationis biblicae natura sunt, illogica methodo motuque retrogrado, inquisivisset, sed ex iis quae de natura inspirationis erant, qualiter reapse Deus Scripturarum auctor sit determinasset: in qua hypothesi etiam inanitatem illius distinctionis inter formalem et materialem sacrorum Librorum partem perspexisset, et quin oblectaretur iis quae nullius momenti erant in inspiratione divina, huius naturam altius inspiciendo, vidisset utique inutilitatem recurrendi ad divinam assistentiam pro vocabulorum expressionumque electione, sive ut hagiographi infallibiliter sensa Dei scriberent, sive ut Scriptura infallibiliter liber Dei auctoris esset, verbum Dei contineret, et passive vel terminative inspirata esset. Haec quippe assistentia, utpote extrinseca scriptioni atque Scripturae, in se considerata, nullum elementum essentiale aut necessarium tum quoad inspirationem tum quoad modalitatem auctoris importare potest, solumque

utiliter inservit ad explicandum populo fideli sacros Libros sub Dei praesentia ac vigilantia ab hagiographis compositos esse, quin ei explicetur occultus ac metaphysicus Dei influxus inspirativus in scriptoribus sacris, qui influxus vera causa ratioque formalis divinae assistentiae importat."

Wie die frühere Schrift, so ruht auch diese auf durchaus gediegenem philosophisch-theologischem Fundamente. Nur möchte sich der Wunsch (S. VI) erfüllen: „Esset utique valde desiderabilis fraterna concordia inter catholicos, praesertim circa fundamentales illas quaestiones, quibus occulta Dei actio in creaturis liberis explicatur; non parvum inde bonum sequeretur." Das aber wird sich dann erfüllen, wann nach Wunsch und Willen Papst Leos XIII. Höchstselig die aristotelisch-thomistische Philosophie wirklich den theologischen Studien zugrunde gelegt wird. Dann schwinden auch mit einem Schlage alle Schwierigkeiten, welche der inspiratio verbalis gemacht werden, wie sie Zanecchia in beiden Schriften so gründlich als notwendige Folge der Natur der göttlichen biblischen Inspiration erwiesen hat. Diese Natur aber ins helle Licht zu setzen war vor allem der Zweck der früheren Schrift, von welcher die Ordenszensoren mit Fug und Recht urteilen: „Putamus auctorem, principiis Divi Thomae innixum, disputare sapienter pro recte intelligenda ac propugnanda, circa inspirationem sacrarum Scripturarum, catholica veritate, quae tradita iam fuerat a Conciliis Florentino, Tridentino et Vaticano, quaeque demum confirmata et explanata est a Summo Pontifice Leone XIII per suam encyclicam Litteram Providentissimus Deus." Dem näheren Zwecke nach ist zwar die neue Schrift eine Ergänzung der in der früher gegebenen Kritik der Meinung Franzelins (zu S. 97 ff. u. S. 189 ff.), dient jedoch im Grunde genommen hauptsächlich der noch eingehenderen Erklärung der biblischen Inspiration, wie es treffend die Ordenszensoren bezeichnen: „Existimamus auctorem magis magisque explicasse atque tueri genuinum conceptum divinae inspirationis sacrarum Scripturarum, iam ab ipso defenso atque explicato in suo priori opere: Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis." Beide Schriften sind demnach ganz und gar würdig eines alumnus des hochverdienten Ordo veritatis.

Königshofen. P. Jos. a Leonissa O. M. Cap.

***Petri Cardinalis Pázmány* Theologia Scholastica** seu Commentarii et Disputationes, quae supersunt in Secundam Theologicae S. Thomae Aq. Summae et Tertiam Partem. E codice Bibliothecae Universitatis Budapestensis, partim auctoris propria manu exarato, partim aliena manu scripto, sed ab ipso auctore multis in locis correcto et aucto. Ea, quae spectant ad 2. II. partis (recensuit Adalbertus Breznay, ea vero, quae spectant ad III. partem), recensuit Desiderius Bita. Budapestini, Typis Regiae scientiarum universitatis, 1901. p. 808.

Der fünfte Band dieser Gesamtausgabe der Werke des hochverdienten Kard. Pázmány enthält den Kommentar über die 2. II. und III. P. der Summa des hl. Thomas, einschließlich bis zum Sakramente der Taufe. Die einzelnen Fragen sind ganz verschiedenartig ausgearbeitet; manche nur kurz, andere ausführlich, und man könnte sagen rhetorisch, so z. B

die Frage über die Angemessenheit der Menschwerdung Gottes und über die Notwendigkeit derselben zur Erlösung des Menschengeschlechtes.

Im Kommentar zur 2. II. behandelt Pázmány nur die Tugend der Gerechtigkeit, während er die anderen drei Kardinaltugenden übergeht. Aber auch über die Gerechtigkeit handelt er nur kurz, indem er „relicta D. Thomae methodo" mehrere Fragen der Summa entweder gar nicht berührt oder sie zusammenfaßt. Seine Darstellung umfaßt so nur zwei Traktate: „de iustitia et iure" und „de religione". In der Behandlung und Erklärung der einzelnen Fragen hält sich Pázmány im allgemeinen an die Theologen seines Ordens, in einzelnen Fragen bewegt er sich dennoch frei und bekämpft Meinungen der Lehrer seines Ordens.

Aus dem Kommentar zur 2. II. sind folgende Fragen hervorzuheben, die auch historisches Interesse haben. So wird Seite 273 die Frage aufgeworfen, ob es erlaubt sei, ein Duell anzunehmen, wenn im Falle der Verweigerung desselben jemand für „infamis" gehalten würde (An ad tuendum honorem, ne infamis quis habeatur, provocatus ad duellum possit licite prodire). Die Antwort ist bejahend: „Honorato viro ad tuendum suum honorem licebit acceptare duellum et exequi per provocationem, si non acceptetur, eum enim, qui iniuste vult laedere honorem, poterit innocens tanquam invasorem repellere." Seite 274 wird über den Tyrannenmord gelehrt, daß den rechtmäßigen Herrscher, der tyrannisch regiert, kein Privatmann aus dem Wege schaffen dürfe, „quamvis respublica possit contra eum armare, et si viribus polleat, ipsum debellare." Seite 321 fragt er, ob wir zu den armen Seelen im Fegfeuer beten können, damit sie für uns Fürbitte einlegen. Er antwortet verneinend, weil jene sich in einem Zustande befinden, in welchem ihnen das an sie gerichtete Gebet gewöhnlich nicht geoffenbart wird. Unser Gebet wäre also müßig und unnütz. Einzelne können für uns beten, aber dies sei eine Ausnahme.

Pázmány behandelt nicht die ganze Christologie, sondern auch hier nur die wichtigsten Fragen der Summa. Quaestio I. II. III. werden ausführlich behandelt. Die Quaest. IV. bis XVII. kürzer, die q. XVIII. wird wiederum ausführlicher dargelegt, aber nicht ganz vollständig, denn bei der Frage: „Quid nobis meruit Christus" hört die Handschrift des Kommentars auf. Im Traktat über die hl. Sakramente sind die qq. 60. und 62. gründlich ausgearbeitet, die anderen nur kurz.

Pázmány tritt im Kommentar zur III. P. noch selbständiger auf. Was die positiven Gründe anbelangt, verweist er auf Suarez und Valentia. Im spekulativen Teile bekämpft er in wichtigeren Punkten die Lehren von Suarez. Dies zeigt sich sofort bei der Frage über den Zweck der Menschwerdung, wo Pázmány mit dem hl. Thomas lehrt, die Menschwerdung sei ganz und gar von der gegenwärtigen Gnadenordnung bedingt und habe ihren Zweck vor allem in der Erlösung. Zu den Beweisen Suarez' sagt er S. 451: „Aliud non est quam divinatio, absque ulla revelatione de iis rebus, quae ex sola voluntate dependent, nec ullam habent probabilitatem." Seite 506 lehrt Pázmány wiederum gegen Suarez, aber auch gegen die Thomisten, daß eine geschöpfliche Subsistenz auch eine andere Natur terminieren könne. Die Beweise seiner Gegner sind nach ihm ohne Beweiskraft.

Gegen Vasquez verteidigt er mit den Thomisten S. 525, daß die menschliche Natur des Heilandes physisch-instrumentale Ursache der Wunder gewesen sei. S. 543 wird die bekannte q. XVII. erklärt. Nach Pázmány besitzt die menschliche Natur in Christus ihr eigenes geschöpfliches Dasein, und so sei auch der Artikel des hl. Thomas zu verstehen. Die Beweisgründe bei Suarez hält er für ungenügend: „Multo minus roboris habent."

Schlagender seien, meint Pázmány, seine eigenen Beweise. Die Freiheit des Erlösers mit der Sündenlosigkeit vereinigt Pázmány durch die Lehre, daß Christus nur im allgemeinen zum Guten bestimmt wurde, nicht aber zu diesem oder jenem guten Werke. So habe Christus das Gebot erhalten, etwas zu tun, aber das Motiv war nicht geboten. Deshalb konnte Christus frei handeln. Die Genugtuung des Erlösers war „superabundans", aber nicht „ad apices iuris", wie die Thomisten meinen, weil zwischen Gott und den Menschen keine strenge Gerechtigkeit sein könne. Seite 582 bekämpft er die Meinung des Suarez, daß der Heiland die hypostatische Union hätte verdienen können.

In der allgemeinen Sakramentslehre ist für uns nur seine Lehre über die Ursächlichkeit der Sakramente von Bedeutung. Pázmány tritt hier für den hl. Thomas und für die physische Ursächlichkeit ein. Diese Lehre sei die wahrscheinlichere und vom hl. Thomas ohne Zweifel gelehrt. Die Beweise, welche Suarez für seine entgegengesetzte Meinung bringt, beweisen nach Pázmány: „solum non posse dari qualitatem, quae sit causa principalis gratiae." Pázmány gibt zwar zu, daß die Sakramente im Sinne von Suarez auch ohne qualitas indita a Deo physische Instrumente sein können, aber de facto sei in ihnen eine solche (S. 677). Die Gründe, mit welchen Suarez die Unmöglichkeit einer solchen instrumentalen Kraft darlegt, setzt Pázmány fort: „partim minus quam topica sunt, partim, si quid probant, solum ostendunt non dari qualitatem huiusmodi, quae natura sua ordinata sit ad productionem omnium qualitatum supernaturalium. Non tamen ostendunt, non dari qualitatem, quae natura sua ordinata sit ad producendam gratiam ut instrumentum" (S. 679). In der näheren Bestimmung dieser „instrumentalis virtus" neigt er sich zu der Meinung jener Thomisten, welche diese Kraft als eine „virtus incompleta per modum motus transeuntis" auffassen. Die Meinung Bellarmins und Valentias hält er für unrichtig.

Diese theologischen Kommentare legen also von der Erudition, aber auch von der Selbständigkeit Pázmánys beredtes Zeugnis ab. Möge die sorgfältige Herausgabe seiner Werke besonders in seinem Vaterlande zur Hebung der ernsteren und selbständigeren theologischen, besonders dogmatischen Studien vieles beitragen.

Budapest. Fr. Paul Paluscsák O. P.

P. Ludovicus Ciganotto a Motta O. F. M.: **De consummatione Sanctorum** quaestio unica. Venetiis, Sorteni & Vidotti, 1902. (Pro manuscripto.)

Die quaestio unica dieser Schrift lautet: Utrum possibile et conveniens sit omnem creaturam rationalem glorificatam assumi, post finale iudicium, ad unionem hypostaticam Verbi. Die Antwort in drei Teilen: 1. Recitata unio videtur possibilis; 2. recitata unio videtur conveniens; 3. non est improbabile recitatam unionem post finale iudicium compleri. Gegen die rein metaphysische Möglichkeit ist nichts einzuwenden; die Konvenienz muß dagegen schon aus vielfachen Gründen bestritten werden; die Wahrscheinlichkeit der Tatsache dagegen ist in keiner Weise vorhanden. Die angeführten Schriftstellen lassen sich rationellerweise nur auf die Verherrlichung durch die Visio beata und die Gotteskindschaft durch Adoption beziehen. Die ganze Tradition, mit Ausnahme einiger wenigen Theologen, welche sich die Visio beata unter einer Art hypostatischer Union vorstellten, spricht dagegen. Der Vf. tritt für seine Aufstellung mit sehr großem Geschicke ein, so daß wir uns der Hoffnung

hingeben, daß er seine vorzüglichen Geistesanlagen, sowie seine patristischen Kenntnisse auch dankbaren und notwendigen Fragen zuwenden werde.
Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Julius Becker: **Aberglaube und Mystik im 19. Jahrhundert.** Heft 4 des Zyklus: Am Anfang des Jahrhunderts. Berlin W. 35, Verlag Aufklärung, 1902. 63 S.

Der Vf. beabsichtigt, „in gedrängter Kürze möglichst alles Wesentliche aus dem Aberglauben und der Mystik des 19. Jahrhunderts zu bringen, um den, der nicht mehr Zeit für diese Dinge hat, rasch zu orientieren" (Vorwort). Zur Behandlung kommen Astrologie, Alchimie, Wahrsagekünste, die Occultisten des 19. Jahrhunderts: Emmanuel Swedenborg, die deutschen Pneumatologen, die Begründer des modernen Spiritismus, die wissenschaftlichen Spiritisten. Zuletzt ein Nachtrag.

Aberglauben und Mystik werden aber weder im historischen, noch im wissenschaftlichen Sinne aufgefaßt, sondern Aberglaube als das, was von den Anhängern des herrschenden Glaubens nicht aufgenommen wird, Mystik für alles das, was in den Rahmen einer gerade herrschenden wissenschattlichen Anschauung absolut nicht hineinpaßt (S. 5). Die Ausführung wie die Auffassung ist nicht frei von antikirchlicher, ja antichristlicher Tendenz. Muß man auch dem Vf. für die gedrängte, wenn auch nicht immer einwandfreie Darstellung der Tatsachen dankbar sein; philosophische Bedeutung hat in der ganzen Schrift nur die Konstatierung, daß es Tatsachen gibt, welche die moderne materialistisch-positivistische Wissenschaft nicht zu erklären vermag und deshalb rundweg in Abrede stellt oder als „Mystik" brandmarkt. Mit Recht verwirft der Vf. einen solchen Standpunkt als unwissenschaftlich. Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Engelbert Lorenz Fischer: **Die modernen Ersatzversuche** für das aufgegebene Christentum. Regensburg 1902.

Es war ein glücklicher Augenblick, welcher dem Herrn Prälaten Fischer den Gedanken eingab, die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum philosophisch-apologetisch zu behandeln. Dank dem Fleiße und der Gewandtheit des Vf. entspricht die Ausführung der Höhe der Aufgabe.

Es werden uns vier moderne Religionssurrogate vorgeführt. Jedesmal gibt ein erstes Kapitel einen kurzen Lebensabriß des Stifters, ein zweites den Inhalt der neuen Lehre, ein drittes und letztes die Kritik derselben. In dieser Weise passieren vor uns Revue: 1. die Religion des Positivismus mit ihrem Stifter A. Comte, 2. die Religion des Materialismus mit ihrem Haupte David Strauß, 3. die Religion des Panmonotheismus mit E. v. Hartmann an der Spitze und 4. die Religion des Ethizismus mit ihrem Begründer M. v. Egidy.

Die Schrift ist offenbar für weitere Kreise bestimmt, diesem Zweck entspricht auch die leicht faßliche Darstellung und die praktische Wahl der Kritikpunkte und Gegengründe. Die biographische Schilderung ist mit hoher persönlicher Achtung durchgeführt, die Lehre anschaulich dargestellt, die Kritik treffend. Das Buch ist jedermann zu empfehlen, der sich rasch und kurz über den wahren Wert dessen orientieren will, was man an Stelle des Christentums setzen will: es ist Surrogat.
Fr. Reginald M. Schultes O. P.

Études Franciscaines. Tome VIII. 8°, p. 672. Oeuvre St. François, 5, Rue de la Santé, Paris (13e) 1902.

Mit dem 8. Bande schließt der 4. Jahrgang dieser Monatsschrift. Der reiche Stoff umfaßt alles, was die Verteidigung der hl. Kirche und der Wahrheit betrifft, aus dem weiten Gebiete der Theologie, Philosophie, Askese, Hl. Schrift, Geschichte, Naturwissenschaften, Literatur und Kunst (vgl. dies. Jahrb. XVII. S. 119, 367 ff.). Als Arbeiten dieses Bandes von besonderem Interesse nennen wir: „La Bible et les dernières découvertes modernes“ (3 Artikel). — „De la connaissance sensible d'après les philosophes scolastiques“ (2 Artikel). — „Possibilité ou impossibilité du monde éternel“ (3 Artikel). — „La prédestination éternelle de la Très Sainte Vierge.“ — „Travaux des Capucins de Paris sur l'Écriture Sainte.“ — Der Zweck der ersten Arbeit ist kurz angegeben (S. 119) mit den Worten: „Concilier la Bible avec les faits de la science et de la critique et non plus avec les systèmes et les hypothèses pseudo-scientifiques: tel devrait être le mot d'ordre de l'apologétique chrétienne.“ Der 2. Artikel behandelt mehr die biblische Chronologie im allgemeinen; der 3. die assyro-chaldäische Chronologie; die Fortsetzung wird die ägyptische Chronologie usw. bringen. Die zweite Abhandlung beweist die Zuverlässigkeit der Lehre der scholastischen Philosophen vom sinnlichen Erkennen. Insbesondere heißt es (S. 396) vom Realismus des hl. Thomas und des Aristoteles: „Il est la seule doctrine qui explique parfaitement et sans en rien diminuer le double fait de la subjectivité de nos sensations et de notre tendance à les objectiver. On lui a reproché d'être une doctrine du passé. Mais, il est pire pour une mauvaise philosophie d'être le présent que pour une bonne d'être le passé. ‚C'est une tendance de notre esprit de croire, quand on est mécontent du présent, qu'il n'y a qu'à retourner en arrière.‘ Et qui nous empêcherait d'y retourner, si les données nouvelles de l'observation scientifique nous y poussent d'elles-mêmes?“ Betreff des dritten Themas wird der status quaestionis dahin festgestellt (S. 251 f.): „Notre problème à nous peut se formuler de la sorte: Le monde, tel qu'il est, peut-il outre les notes qu'il possède en propre, recevoir en plus la note ‚d'être ab aeterno‘? Nous prenons la question de la possibilité du monde, en premier lieu dans son sens passif; en d'autres termes, y a-t-il un rapport possible entre les constitutifs du monde, tel qu'il existe, et les constitutifs de l'éternité? Quant au sens actif de la question, sens que l'on exprimerait ainsi: Dieu aurait-il pu créer le monde de toute éternité, nous n'y toucherons qu'indirectement et par voie de conséquence. . . . Ceci posé, nous nous demandons: Que faut-il penser de l'opinion qui nie la possibilité de l'existence du monde, ab aeterno?“ Die Antwort und zugleich der Plan der Ausführung wird sofort kurz gegeben: „Pour nous, la réponse à cette question ne peut être douteuse. La sentence qui nie la possibilité de l'existence du monde ab aeterno, est la plus commune, en même temps que la plus probable. Double affirmation que nous voudrions justifier dans ces pages.“ Den hl. Thomas kurzum als Gegner zu bezeichnen (S. 252), geht wohl nicht an. Sein Standpunkt ist ein ganz anderer, ein rein kritischer (dies. Jahrb. V. S. 135 ff. u. Forts.; Esser, O. Praed.: Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster, Aschendorff, 1895). Thetisch vertritt der Aquinate nicht die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. Er beschränkt sich darauf, die gegen eine solche Möglichkeit vorgebrachten Gründe auf ihre allseitige Stichhaltigkeit zu prüfen. Diese erscheinen ihm nicht durchaus unanfechtbar und zwingend. Er erklärt den Lehrsatz,

daß die Welt angefangen hat, schlechthin für einen Glaubensartikel. Er ist keineswegs ein Verteidiger der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. Im Gegenteil hält er den zeitlichen Anfang der Welt für wahrscheinlicher (a. a. O. S. 143 ff.). In der thetischen, oder positiven, oder direkten Behandlung unserer Frage gehen die Scholastiker weit auseinander. Gewiß ein handgreiflicher Beweis für die Richtigkeit der Behauptung des hl. Thomas, daß in dieser Frage weder auf der einen noch auf der anderen Seite demonstrative Beweise vorhanden sind. Wären solche vorhanden, dann wäre diese große Meinungsverschiedenheit unmöglich. Selbst der hl. Bonaventura (II. Sent. dist. 1. p. 1. a. 1. qu. 2.) gibt zu, Gott hätte die Welt von Ewigkeit aus einer ewigen Materie „praesupposita aeternitate materiae" hervorbringen können (vgl. zu dieser Stelle: Bannez, in I. qu. 46. a. 2.; Hurtado, Physica disp. 16. sect. 2. § 7; dies. Jahrb. V. S. 376). Jedenfalls entspricht es nicht der Wahrheit, den hl. Bonaventura in Gegensatz zu stellen mit dem hl. Thomas und in diesem Sinne zu reden von einer doctrine thomiste und bonaventuriste. Übrigens wird auch (S. 353, Note [1]) zugestanden: „Le Docteur Angélique ne nie pas qu'on puisse démontrer avec probabilité (ou avec une probabilité supérieure) l'impossibilité de la création éternelle du monde; seulement il dénie aux arguments une force péremptoirement démonstrative" (!!). Wir wünschten bei solchen Arbeiten mehr den Nachweis der Übereinstimmung dieser beiden innigsten Freunde in ihrer Lehre der Sache nach. — Die Arbeit: „Prédestination éternelle de la Très Sainte Vierge" wurde auf dem internationalen Marianischen Kongreß (18.—21. Aug. 1902) zu Freiburg (Schweiz) vorgelesen. — Bei den „Capucins de Paris . . ." sind nur jene besprochen, welche in Paris geboren sind oder gearbeitet haben im Laufe der Zeit. P. J. a Leonissa O. M. Cap.

M. De Wulf, Professeur à l'Université de Louvain: **Histoire de la Philosophie Médiévale**, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1900. VIII, 480.

Über die Philosophie des Mittelalters haben zuerst A. Stöckl und B. Hauréau zusammenfassende Werke herausgegeben. Seit 15 Jahren ist sehr viel neues Material veröffentlicht worden. Es war deshalb an der Zeit, das M. A. in einem neuen Werke zu behandeln, zumal da Überweg-Heinzes Grundriß mehr ein Repertorium als Geschichte ist. In der Einleitung gibt De Wulf seine Auffassung der Geschichte der Philosophie. Man muß die Systeme in ihrer geschichtlichen Umgebung (milieu) darstellen und ihre Abstammung (filiation) zeigen. Unter einem philosophischen System versteht er eine Verbindung von Lehren über alle oder mehrere Probleme, welche die Erklärung des Universums durch ihre letzten Ursachen darbietet. Die einander folgenden Perioden sind enge verbunden. Auch die sogenannten Reformatoren, wie Baco und Descartes, entlehnten dem mißachteten M. A. doch sehr viel. Als weitere Gesetze stellt De Wulf folgende auf: 1. Die Geschichte der Philosophie bewegt sich in Zyklen. Nach einer periodischen reichen Entfaltung beginnt die Reflexion wieder von vorne. Das alte Griechenland und das Abendland im M. A. bieten klassische Beispiele davon; etwas weniger, aber immerhin noch deutlich sind der indische und der moderne Zyklus. 2. In jedem Zyklus treten die Probleme in der nämlichen Reihenfolge auf; zuerst die kosmologischen, dann die metaphysischen und zuletzt die psychologischen. Logik und Ästhetik gehen neben der Metaphysik oder der Psychologie einher, je

nachdem sie mehr vom objektiven oder vom subjektiven Standpunkt behandelt werden. Die Ethik folgt der Entwicklung der Psychologie. Die Herrschaft der letzteren zeigt die Reife des menschlichen Geistes an. 3. Die herrschenden Gesichtspunkte wechseln je nach Rasse, Klima und Umgebung. Die indische Philosophie sucht mit leidenschaftlicher Hingebung das Eine und Einzige, der griechische Genius behandelt mit Vorliebe die Ausgleichung des Bleibenden und Veränderlichen, das M. A. erforscht die Berührungspunkte der Philosophie mit der geoffenbarten Religion. Die Neueren bevorzugen die Kriteriologie. Die genannten Zyklen ergeben die natürliche Einteilung der Geschichte der Philosophie.

Unter den Semiten sind die Araber am meisten hervorgetreten, aber sie verschwinden beinahe neben der Entwicklung, welche die Philosophie bei den Indogermanen erlangte. Endlich muß hervorgehoben werden, daß die Philosophie mehr als vielleicht jedes andere Gebiet des menschlichen Lebens von jener großen Tatsache beherrscht wird, welche die Menschheit in zwei Lager teilt, der Menschwerdung Jesu Christi.

Wir übergehen das erste Buch (bis S. 22), worin im Anschlusse an Deußen die indische und chinesische, sowie das zweite Buch (bis S. 128), worin die griechische Philosophie meist nach E. Zeller behandelt wird. Das dritte Buch enthält die Zeit der Väter (bis S. 147) und die Philosophie des M. A. De Wulf bezeichnet die Scholastik als eine umfassende Synthese, deren geordnete Entwicklung einen selbständigen Zyklus in der Geschichte des menschlichen Denkens bildet. Die Einheit des Systems erdrückt keineswegs die Originalität seiner Vertreter; aber trotz der persönlichen Unterschiede herrscht in einer großen Anzahl von Thesen Übereinstimmung. Die Scholastik ist in ihrer vollkommensten Form das Ergebnis eines einsichtigen und unabhängigen Eklektizismus. Scholastik und mittelalterliche Philosophie sind nicht dasselbe; es gab auch eine Antischolastik, eine byzantinische und arabische Philosophie.

Die erste Periode umfaßt das 9., 10., 11. und 12. Jahrhundert. Das Gebiet der Philosophie muß erst abgesteckt und die Lösungen langsam vorbereitet werden, bis die Hauptrichtung gefunden ist. Anselmus unternimmt als der erste den Bau eines Systemes. Er ist für die Wissenschaft, was Gregor VII. für die Organisation der Kirche war. Diese Periode zählt nur einen Antischolastiker, Johannes Scotus Erigena.

Die Frage der Allgemeinbegriffe wird zwar eifrig erörtert, sie bildet aber nicht den ganzen Inhalt der damaligen Philosophie, wie Hauréau glaubte. Abälard nennt den übertriebenen Realismus antiqua doctrina, während deren Gegner moderni heißen. Diese sind zwar Antirealisten, aber keine Nominalisten, denn solche gab es nicht im M. A. Weder Roscelin noch Occam haben die Allgemeinbegriffe geleugnet. Der übertriebene Realismus hat die Ausbildung der Metaphysik mächtig gefördert; der Antirealismus wurde notwendigerweise auf das Gebiet der Psychologie hinübergeleitet. Ersterer wird im 12. Jahrhundert durch Abälard, den Gründer der scholastischen Methode, überwunden, dessen Lösung als die letzte Vorstufe zur thomistischen bezeichnet werden muß.

Die zweite Periode umfaßt nur das 13. Jahrhundert. Die Scholastik ist peripatetisch, aber in zwei Formen, einer älteren, die noch mehr das Gepräge des Augustinismus trägt, und einer jüngeren, die den Kampf mit ersterer aufnimmt. Man darf aber die ältere nicht einfach als Augustinismus bezeichnen. Der große Kirchenlehrer hat einige Lehren, und man schrieb ihm noch andere zu, die dem Geiste der peripatetischen Schule weniger entsprechen. Aber weder hielt die ältere Schule alle jene Lehren

fest, noch folgte die jüngere in allem Aristoteles. Zu S. 241 sei hier bemerkt, daß nach Guttmann (Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902. S. 54, 44) der Liber de causis den Juden Avendavid, auch Johannes Avendehut oder Avendaut, oder Johannes Hispalensis, welcher häufig als Übersetzer und Mitarbeiter des Dominikus Gundisalvi genannt wird, zum Verfasser hat. Nach Steinschneiders Mitteilungen ist die handschriftlich in der Bodlejana befindliche Metaphysica Avendauth nichts anderes als der Liber de causis. Auch Albertus M. nennt als Verfasser einen Juden David.

De Wulf gibt mit der Darlegung des Systemes Albert d. Gr. und des hl. Thomas auch jene der Scholastik überhaupt, und mit vollem Rechte. Eine Schule kann man am besten in ihrem Gründer oder in ihrem vollkommensten Typus darstellen; das ist aber der hl. Thomas. Von dessen Neuerungen sind die wichtigsten: an Stelle der Mehrheit der Formen setzt er die strikte Einheit, an Stelle der rationes seminales die passive Entwicklung der Materie, an Stelle der hylemorphischen Zusammensetzung der Geister die formae subsistentes, an Stelle der augustinischen Theorie der Identität der Seele und ihrer Kräfte den realen Unterschied. Neben Thomas steht Bonaventura, Mystiker und spekulatives Genie zugleich. In der Philosophie setzt er die Überlieferungen der alten Franziskanerschule fort, aber er ist Peripatetiker im scholastischen Sinne des Wortes. Wie groß auch der Ruhm des englischen Lehrers war, seine Gedanken fanden nicht allgemeine Anerkennung, sondern bei seinen Lebzeiten und später wurden dieselben bekämpft. Wir können darauf nicht eingehen. Nur die Lehre des J. P. Olivi sei erwähnt: die Prinzipien des dreifachen Lebens im Menschen sind drei verschiedene Wesensformen, die in einer geistigen Materie wurzeln und zusammen die menschliche Seele ausmachen. Dasselbe lehrten zwar auch andere. Seine Neuerung bestand darin, daß die forma intellectiva nicht direkt den Körper informiere. Ihre Vereinigung mit dem Leibe sei zwar eine substantielle, aber keine formelle. Duns Scotus gab den Studien im Minoritenorden eine neue Richtung, er begründete eine neue Art des Peripatetismus, der jedoch nur eine Nüancierung der Scholastik war. Die Antischolastik des 13. Jahrhunderts ist durch den Averrhoismus vertreten. Hier findet man die Geschichte Sigers von Brabant, dessen Name zwar in Dantes göttlicher Komödie vorkommt, von dem aber bis in die neueste Zeit fast nichts bekannt war.

Die dritte Periode (1300—1450) ist die Zeit des Verfalles. Der Schulbetrieb breitete sich aus, aber man vermochte die erreichte Höhe nicht zu übersteigen, ja nicht einmal zu behaupten. Später wurden sogar Grundgedanken des Systemes preisgegeben oder einfach vergessen, während man sich gewissen dialektischen Spitzfindigkeiten hingab. Auch Methode und Sprache entfernten sich von der Schlichtheit des 13. Jahrhunderts. Die Hauptschuld trifft den Scotismus und Terminismus (so nennt De Wulf die Lehre Occams). Letzterer ist eine Reaktion gegen den scotistischen Formalismus, dem er indessen manche Züge entlehnte, so die skeptische Richtung. Der Kreis der durch die Vernunft beweisbaren Wahrheiten wurde immer enger. Occam wird jedoch gegen die Anklage des Idealismus verteidigt. De Wulf will sogar, daß derselbe die Entstehung unserer Erkenntnisse nicht anders als Thomas auffasse, weil er eine äußere Einwirkung auf den Verstand zuläßt. Rez. möchte hier die Bemerkung einschalten, daß eine größere Anzahl von Terministen sich in der Volkswirtschaftslehre rühmende Erwähnung verdient haben, so Nikolaus Oresmius, Heinrich von Hessen, Buridanus, Gerson, Gabriel Biel. Siehe Brants, Les théories économiques aux XIII[e] et XIV[e] siècles. pag. 19—21.

Die vierte Periode, welche sich von der Mitte des 14. bis zum 17. Jahrhundert erstreckt, ist die Zeit des Umsturzes und der Bildung der neuen Gesellschaften. Aber auch diese sind eine Fortsetzung der Vergangenheit, und dies gilt nicht minder von der philosophischen Bewegung. Es tobt zwar der Kampf gegen die Scholastik, jedoch aus Mangel an synthetischer Einheit konnte kein System jener Zeit dauernde Spuren hinterlassen. Es traten philologische Wiedergeburten der alten Systeme auf: Pythagoreismus, Platonismus, Aristotelismus, dessen Anhänger sich in Alexandristen und Averrhoisten teilten, Stoizismus und Atomismus. Zu den Aristotelikern gehört auch der mit Galilei befreundete Cäsar Cremonini, der, wie man erzählt, nicht wagte durch ein Fernrohr zu sehen, um nicht den Irrtum Aristoteles' erkennen zu müssen. Eine Reihe von Philosophen, die man der Mehrzahl nach sonst auch zu den Platonikern rechnet, faßt De Wulf unter der Benennung Naturalisten zusammen: Theophrastus Paracelsus, Cardanus, Telesius, Patritius, Giordano Bruno, Campanella. Die Scholastik dieser Periode beging zwei Fehler, sie beachtete die zeitgenössische Philosophie nicht und hielt sich vom Fortschritt der Wissenschaften fern. Die Theologie nahm entschlossen den Kampf gegen die Neuerer auf; die Philosophie fand aber nicht den nötigen Spielraum. In Spanien war Salamanca die Wiege des Neuthomismus, welcher in den Schulen die Sentenzen des Lombardus durch die Summa theologica des heil. Thomas ersetzte. Aber der Einfluß dieser Schule war vorübergehend; er drang kaum über die Pyrenäen hinaus. Die Entdeckungen des 17. Jahrhunderts zerstörten das astronomische Weltbild Aristoteles'. Dasselbe gehörte freilich nicht zum Wesen des Systems; aber da man sich fürchtete, auch nur einen geringen Teil preiszugeben, so verfiel die Schule der allgemeinen Geringschätzung und bot der neueren Philosophie, welche den Tatsachen mehr Rechnung trug, Gelegenheit, sich die Sympathien zu erwerben. Das war aber die Schuld der Personen, nicht der Ideen. Mit diesem Gedanken, der das Löwener Programm enthält, schließt das schöne Werk. Es wird sich neben Willmanns Geschichte des Idealismus auch in Deutschland Freunde erwerben. Letztere hat noch mehr die Eigenschaft, die auch De Wulf sich vorsetzte, nur die Ableitung der Ideen darzustellen und auf biographische und bibliographische Vollständigkeit zu verzichten. Man wird indessen dankbar annehmen, was der belgische Autor diesbezüglich bietet. Wir müssen noch lobend die Verfolgung einzelner Begriffe, wie der rationes seminales und der species intentionales durch die ganze Geschichte hervorheben, sowie die herrliche und wahrheitsgetreue Charakteristik des thomistischen Systems.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

Otto Willmann: **Didaktik als Bildungslehre** nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. 3. verbesserte Auflage. 2 Bände, gr. 8°. (XVI u. 435, XXIII u. 605 S.) Braunschweig, Friedr. Vieweg und Sohn, 1903. 14 Mk., geb. 18 Mk.

Willmanns Didaktik, deren erster Band 1882, deren zweiter 1888 erschien, hat im Jahre 1894 eine zweite Auflage erlebt und liegt heute bereits in dritter Auflage vor. Das Werk ist auch in der neuesten Auflage im wesentlichen das gleiche geblieben. Im einzelnen ist manches hinzugefügt, erläutert, verbessert, umgestaltet worden.

Daß es im wesentlichen sich gleich bleiben durfte, ist ein Zeichen seiner Vorzüglichkeit, ein Zeichen der Tatsache, daß in ihm der festgewordene

Niederschlag jahrzehntelanger Geistesarbeit uns geboten wird. So schwer errungene und festgegründete Resultate der Forschung haben eben mehr Stabilität als Tagesmeinungen, die in stetem Wechsel sich ablösen.

Daß aber im einzelnen vieles geändert und gebessert wurde, das zeigt uns den Verfasser als Meister, der nicht rastet noch rostet. Wie frisch Willmann immer am Werke ist, das ersieht man auch aus der Fülle von Einzelpublikationen, die er in den letzten Jahren veröffentlicht hat und die er in den beiden Vorworten zur dritten Auflage (I. Band, S. IX u. II. Band, S. VIII f.) anführt. Was jene Einzeluntersuchungen an neuen Früchten ergaben, ist sorgfältig in das Hauptwerk eingearbeitet und eingefügt worden.

Gerne hätte der gefertigte Referent seine Anzeige der „Didaktik" zu einer Inhaltsübersicht ausgeweitet, wie sie O. Frick in den „Lehrproben und Lehrgängen" (23. Heft, März 1890, S. 15—83) geboten hat. Doch dabei müßten die Grenzen, die man einer Anzeige zu stecken pflegt, bedeutend überschritten werden.

So bleibt denn nichts übrig, als alle jene, welche dem Bildungswesen und Bildungserwerbe Interesse entgegenbringen und Willmanns „Didaktik" noch nicht kennen, aufzurufen zur Lektüre und zum Studium dieses geradezu epochemachenden Werkes, das das Problem der Bildung historisch und systematisch zugleich, nach seiner individualen und nach seiner sozialen Seite behandelt. Es ist keine kleine Aufgabe, dieses Werk von über 1000 Seiten durchzuarbeiten, eine lohnende Aufgabe ist es auf jeden Fall.

Wien. Prof. Dr. Seydl.



DER THEOLOGISCHE GLAUBE UND SEINE NATÜRLICHEN VORAUSSETZUNGEN.[1]

VON DR. M. GLOSZNER.



Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vervollkommnet (gratia perficit naturam) und zwar in einer Weise, daß die Natur über sich selbst erhoben wird zur Teilnahme an einer höheren, der göttlichen Natur: so setzt auch der theologische Glaube die Natur voraus; denn nach dem bekannten Ausspruche des hl. Augustin könnten wir nicht glauben, wenn wir nicht eine vernünftige Natur besäßen: credere non possemus, nisi rationabiles animas haberemus. Dies gilt in seiner Weise vom Glaubenshabitus wie vom Glaubensakt, indem wie der erstere die vernünftige Natur voraussetzt, so der letztere eine Betätigung dieser vernünftigen Natur. Im Glauben wird aber, wie durch die Gnade überhaupt zur Teilnahme an der göttlichen Natur, so die vernünftige Seele zur Teilnahme an göttlicher Erkenntnis erhoben. Hieraus ergeben sich für die theologische Betrachtung des Glaubens folgende Gesichtspunkte: die Göttlichkeit und Übernatürlichkeit des Glaubens sowie ihr wechselseitiges Verhältnis, ferner die natürliche, vom Glauben vorausgesetzte Betätigung der Vernunft, durch die er sich als ein vernünftiger erweist, sowie das Verhältnis, in welchem diese Tätigkeit der Vernunft zum Glaubensakte selbst steht. Da der Glaube als Anfang, Grundlage und Wurzel des übernatürlich-sittlichen Lebens ein verdienstlicher und daher auch freier Akt sein soll, Freiheit aber formell nur dem Willen zukommt, so ergibt sich als weiteres theologisch inbetracht zu ziehendes Moment

[1] G. Schmitt, Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt. Augsburg 1903. Vgl. Dr. B. Löhr, Die Bedeutung der motiva credibilitatis für die fides theologica. Würzburg 1891. — W. James, Der Wille zum Glauben und andere populär-philosoph. Essays. Stuttgart 1899.

die Freiheit des Glaubensaktes und das Verhältnis des Willens zu demselben.

Soll der Wille einen derartigen Einfluß auf den Intellekt ausüben, so wird der Glaubensakt kein evidentes Erkennen sein dürfen. Betrachten wir ihn nach der Analogie des natürlichen Autoritätsglaubens — und diese Analogie ist insoweit berechtigt, als auch nach übereinstimmender Lehre der Theologen (abweichende Ansichten können außeracht gelassen werden) der Glaube ein Fürwahrhalten auf das göttliche Zeugnis hin ist, so läßt er sich als eine Art Schlußverfahren ansehen, dessen Elemente die Tatsache der Offenbarung, die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Möglichkeit und Pflicht zu glauben ist.

Kommt diesen Elementen insgemein Evidenz zu, so läßt sich nicht absehen, wie für den Einfluß des Willens und die Freiheit der Glaubensaktes Raum gewonnen werden soll. Die weitaus größere Mehrzahl der Theologen huldigt der Ansicht, daß zwar dem Glaubwürdigkeitsurteil Evidenz zukommt, da die Glaubwürdigkeit des Zeugen — Gottes — über jede Art von Zweifel erhaben ist, daß dagegen die Tatsache der Offenbarung zwar mit Gewißheit, keineswegs aber mit einer die Möglichkeit jeden, selbst unvernünftigen Zweifels ausschließenden Evidenz erkannt werden könne.

In dieser Annahme hat man Widerspruch finden wollen. Gegen Hettinger und den Verfasser dieser Zeilen wird bemerkt,[1] daß einerseits die bloße Gewißheit der Unfehlbarkeit des Zeugen für hinreichend erklärt werde, um die Beistimmung zu dieser Wehrheit abzunötigen, anderseits aber doch von der dem Glauben vorausgehenden Gewißheit über die Offenbarungstatsache gefordert werde, daß sie frei sei. In dieser Art und Weise zu argumentieren ist das zu Beweisende einfach vorausgesetzt, indem angenommen wird, daß es eine Gewißheit ohne Evidenz nicht gibt. Als weitere Konsequenz ergibt sich, daß der den Vorwurf des Widerspruchs erhebende Autor, um die Freiheit und Verdienstlichkeit des theologischen Glaubens zu retten, nicht mehr den Intellekt, sondern den Willen selbst als Träger oder Subjekt des Glaubensaktes erklärt und das „Halten" im Fürwahrhalten als „Anerkennung" des Glaubensgegenstandes durch den Willen aufgefaßt wissen will.

[1] Schmitt a. a. O. S. 41.

Wenn gesagt ist, die Gewißheit komme dem Glauben so zu,[1] daß er sie nicht aus der Kraft und dem Lichte der Erkenntnis schöpft, sondern aus dem Willen, der dem Verstande das zweifellose Halten gebietet, so ist aus dem Zusammenhange ersichtlich, daß hier unter der Gewißheit eine solche zu verstehen sei, die der Evidenz ermangelt und daher Scheingründen Raum läßt. Der Wille vermag in diesem Falle jene Entschiedenheit des Haltens, die der mit Evidenz verbundenen Gewißheit eigen ist, zu ersetzen, indem er das eigene Interesse zur Geltung bringt, nämlich das Interesse an der dem Glauben verheißenen Glückseligkeit, wie dies beim theologischen Glauben zutrifft, im entgegengesetzten Falle aber seine im Selbstischen und Sinnlichen befangenen Neigungen, infolge deren er den Verstand vielmehr vom Glauben abzieht, indem er ihn an die Betrachtung der noch möglichen Scheingründe oder, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, „unvernünftigen Zweifel" fesselt und so indirekt am Fürwahrhalten hindert. Denn Verstand und Wille sind Vermögen einer und derselben Geistseele; jener ist das Licht des Willens, dieser die den Gebrauch der Verstandeskräfte beherrschende bewegende Macht.

In dieser Lehre der Theologen scheint sich nun aber ein neuer Widerspruch zu bergen. Wie soll es möglich sein, daß der Verstand durch unvernünftige Zweifel im Fürwahrhalten gehindert werde, da doch derselbe Verstand es ist, inbezug auf welchen allein von Unvernunft und unvernünftigen Zweifeln gesprochen werden kann? Und wie soll der Wille den Verstand von solchen Zweifeln ablenken, da er doch blind ist, also vernünftige von unvernünftigen Zweifeln oder Zweifelsgründen nicht zu unterscheiden vermag?

Nicht der Wille ist es, der diese Unterscheidung vollzieht, sondern der Verstand selbst; wir werden aber besser tun, statt von unvernünftigen Zweifeln von Scheingründen zu reden, die der Verstand unbedingt abweisen würde, wenn sie nicht im Willen eine Stütze finden würden. Die hiergegen vorgebrachten Einwendungen werden am besten durch die Tatsachen der täglichen Erfahrung widerlegt. Wie sehr sind wir geneigt, wo das Interesse des Willens ins Spiel kommt, an Dingen und Wahrheiten zu zweifeln,

[1] A. a. O. S. 42.

die bei vorurteilsfreier Betrachtung moralisch vollkommen gewiß sind. Hätten wir z. B. ein Interesse daran, dem Berichte über Cäsars Ermordung keinen Glauben zu schenken, so würden wir uns gewiß an das Sagenhafte, das sich daran knüpft, in einer Weise klammern, die einen Glauben nicht aufkommen ließe. Keine Tatsache ist so sehr bezeugt als die Auferstehung Jesu; gleichwohl fehlt es dem Unglauben nicht an Scheingründen, sie zu bezweifeln und zu leugnen. Fr. Strauß hat das tiefste Motiv seiner Mythentheorie ganz unbefangen eingestanden, indem er erklärte, daß die Anerkennung des Übernatürlichen im Leben Jesu zu einer völligen Umgestaltung unserer Lebensideale und Lebensinteressen führen müßte.[1]

Angesichts der übereinstimmenden Ansicht der Theologen, daß für den Unglauben nicht der Verstand, sondern der Wille die Verantwortung trage, ist die von Schmitt[2] beliebte Wendung ohne Berechtigung: „Da könnte doch wahrlich der Intellekt bei einem derartigen Einwirkungsversuch des Willens diesem zurufen: „Heuchler! Der Splitter, den du mir auszuziehen suchst, steckt ja in dir selber, nicht in mir. Ich bin ja selber der Richter und Verdammer des Vergehens, vor dem du mich warnest; ist es aber geschehen, so bist du sein Täter.“ Weist man aber auf einen zu übermäßigem Grübeln geneigten Verstand hin, so liegt hier ein Verstandesfehler vor, der durch die Mittel des Verstandes selbst gutgemacht werden kann; in der Regel aber ist es der Einfluß des verkehrten Willens, der den Verstand bewegt, durch Scheingründe der Pflicht zu glauben sich zu entziehen.

Bei der Erwägung der für die Glaubenspflicht sprechenden Gründe kommt die „gewissenhafte“ Beobachtung der Gesetze des Denkens inbetracht. Wir berühren hiermit einen weiteren Punkt, in welchem man die herrschende Theorie nicht allein der Theologen, sondern auch der Philosophen bekämpft. Es ist zwar nicht an dem, als ob der gewöhnliche Gläubige, um vernünftig glauben zu können, die ihn bewegenden Gründe an den Gesetzen der Logik prüfen müßte. Die natürliche Logik genügt hierzu vollkommen. Dagegen kann, wie überhaupt die Wissenschaft, auch die wissenschaftliche Apologetik einer solchen

[1] S. Dr. Bucher, Das Leben Jesu v. Strauß usw. 1864. S. 7 f.
[2] Schmitt a. a. O. S. 70.

Prüfung nicht entraten. Auch in dieser Beziehung kann der Wille fördernd resp. hindernd eingreifen, insofern er den Verstand anleitet, sein eigenes Verfahren nach den Regeln des Denkens zu beurteilen. Denn eben darin liegt ein Vorzug der reinen Seelenvermögen, Verstand und Wille, daß sie auf die eigenen Akte reflektieren. Der Wille will sein eigenes Wollen, der Verstand erkennt sein Denken und beobachtet sein Verfahren.

Allerdings unterliegt das tatsächliche Denken bereits diesen Gesetzen; es ist aber zweierlei, ob dieselben nur unbewußt und unter den verschiedenartigen Einflüssen, denen das tatsächliche Denken unterliegt, wirken oder mit Bewußtsein vollzogen werden. Wir wissen in Wahrheit nur, wenn wir wissen, daß wir wissen. Es ist daher falsch, zu sagen: „Wir messen auch unser Denken nicht nach den Regeln der Logik, sondern diese nach jenem.“[1] Man wende uns nicht ein, daß ja doch die Denkgesetze aus dem wirklichen Denken abstrahiert werden. Denn jenes Vermögen der Reflexion befähigt eben den Verstand, im konkreten natürlichen Denken zwischen dem der Natur des Denkens und den daraus sich ergebenden Gesetzen einerseits und den Zufällen, denen alles Tatsächliche ausgesetzt ist, zu unterscheiden. Daher sahen sich die Verächter der Logik unter den Philosophen stets gezwungen, unter einem andern Namen, als methodisches Verfahren u. dgl., die Logik wenn auch in verschlechterter Gestalt wieder einzuführen.

Die Zitate aus Macaulay, Göthe und Hansjakob[2] sollen doch im Ernste nicht den Unwert der sog. künstlichen Logik beweisen. Geschichtschreiber, Dichter und Volksschriftsteller sind in dieser Frage nicht kompetent. Daß das Studium der Logik trocken und langweilig ist, ja für Geister von vorwaltender Phantasie eine „geistige Tortur“ sein mag, brauchen wir uns nicht erst von anderen sagen zu lassen. Dessenungeachtet ist das Studium der Logik für den Mann der Wissenschaft unerläßlich, und es ist bedauerlich, einem Theologen zu begegnen, der auf solche Autoritäten hin über die Logik den Stab bricht. Schließlich wird man uns noch in philosophisch-apologetischen Dingen auf die zur Mode gewordenen russischen Realisten Dostojewsky und Gorki verweisen.

Was Göthe betrifft, so nimmt er seine „Spottverse“

[1] A. a. O. S. 67. [2] S. 69.

unmittelbar darauf im wesentlichen wieder zurück in den Versen: Zwar ist's mit der Gedankenfabrik usw. Denn wenn „ein Tritt tausend Fäden regt", so muß es doch Sache des Verstandes sein, die Zusammenhänge auf ihre Natur und ihren Wert zu prüfen, was doch nur nach den Gesetzen des Denkens geschehen kann.

Nicht der Verstand soll es sein, der vom Willen zu einem jede Art von Zweifel ausschließenden Fürwahrhalten bestimmt wird und mit einer Festigkeit glaubt, wie sie der offenbarenden göttlichen Autorität, der evidenten Glaubwürdigkeit der ewigen Wahrheit entspricht, einer Festigkeit also, welche die moralische Gewißheit, mit der die Offenbarungstatsache erkannt wird, überragt, sondern der Wille selbst ist es, so behauptet man, der glaubt: „Der Glaube ist seinem Wesen nach ein Akt des Willens."[1]

Diese These will man beweisen: erstens aus der Freiheit des Glaubens. Nach der Erklärung der Theologen sei der Glaube frei und es genüge nicht ein bloßes Nichthindern oder Zulassen, sondern es müsse ein positives Einwirken auf die Vernunft angenommen werden, durch das sie zum Fürwahrhalten selbst bestimmt werde. Die Unmöglichkeit einer solchen Einwirkung aber glaubt der Vf. bewiesen zu haben. Nun haben wir unserseits gesehen, daß dieser angebliche Beweis mißlungen ist, da er voraussetzt, es gebe keine Gewißheit als die durch Evidenz bewirkte.

Ein zweiter Beweis[2] soll sich aus der Unmittelbarkeit des Glaubens ergeben. Diese Unmittelbarkeit mag in der Theorie Lugos nicht genügend gewahrt sein. Nehmen wir aber mit dem hl. Thomas an, daß die natürliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und der Offenbarungstatsache nur Voraussetzungen des Glaubens sind, der Glaube selbst aber in einer alle natürliche Gewißheit überragenden Verbindung mit der ewigen Wahrheit bestehe, das Geglaubte also im Lichte dieser Wahrheit und die ewige Wahrheit selbst in ihrem eigenen Lichte erfaßt werde, so ist nicht der geringste Grund vorhanden, die Unmittelbarkeit des Glaubens außerhalb des von der Gnade, dem lumen fidei, erleuchteten Verstandes zu suchen. Wenn also „sogar" einem Kleutgen die Unmittelbarkeit des Glaubens zu wahren nicht gelingen „konnte",[3] so liegt der Grund darin, daß er sich mit der von Schäzler vertretenen angeblichen Zirkeltheorie nicht glaubte befreunden zu können.

[1] A. a. O. S. 83. [2] S. 87. [3] S. 89.

An dritter Stelle soll die innere Wahrnehmung für den Willen zeugen; diese aber besagt nichts weiter, als daß der Wille am Glauben in hervorragender Weise beteiligt ist; ja sie spricht gegen den Voluntarismus, denn ich glaube, indem ich nicht auf Grund der eigenen Einsicht, sondern der Glaubwürdigkeit der Zeugen hin für wahr halte, was Sache des Verstandes ist. Wenn also Schmitt meint: „Jeder wird sich sagen müssen (!)“ usw., so ist das eben eine Behauptung, von der das bekannte: Quod gratis asseritur, gratis negatur gilt.

Die voluntaristische Auffassung wahre die Vernünftigkeit des Glaubens.[1] Im Gegenteil zerstört sie diese Vernünftigkeit; denn wenn es der Wille ist, d. h. ein an sich blindes Vermögen, der für wahr hält, dann ist das Fürwahrhalten selbst ein blindes, willkürliches. Beruft man sich aber auf die vorausgehende bedingende Erkenntnis, die ja in dieser Auffassung sogar eine evidente sein soll, so hat dies für den Akt des Fürwahrhaltens seitens des Willens gar keine Bedeutung, da ein an sich blinder, willkürlicher Akt durch eine vorausgehende Einsicht nicht zu einem sehenden, zu einer Erkenntnis gemacht werden kann. In der „Zirkeltheorie“, die ebenfalls (gegen Lugo) die Erkenntnis der Tatsache und der Glaubwürdigkeit nicht als ein Ingrediens des Glaubensaktes betrachtet, ist dies nicht der Fall, da hier das Fürwahrhalten Sache des den Glaubensgegenstand im Lichte der ewigen Wahrheit (unter der selbstverständlichen bewegenden Kraft des lumen fidei) erfassenden Verstandes ist.

In dieser Theorie ist daher auch die „Forderung“ erfüllt, daß der Glaube sich als ein ganz neuer, von den Präliminarerkenntnissen als solchen direkt und unmittelbar durchaus unabhängiger Akt darstelle.[2] Sie ist erfüllt, ohne daß der Glaube aufhört, Erkenntnisakt zu sein, und ohne daß man genötigt ist, dem Willen eine Erkenntnisfunktion, eben das Fürwahrhalten, zuzuschreiben. Denn hat der Glaube seinen Sitz im Willen, so kann er nicht Erkenntnisakt sein; ist er trotzdem ein Fürwahrhalten, so übt der Wille einen Akt der Erkenntnis aus.

Daß ein theologisch Ungebildeter im Glauben höher stehen könne, als „ein apologetisch-höchstgebildeter Theologe“, hat seinen Grund zweifellos in dem Anteil des

[1] A. a. O. S. 91. [2] S. 92.

Willens am Glaubensprozeß; es heißt aber über das Ziel hinausgeschossen, wenn man behauptet, dies wäre unmöglich, wenn der Glaube ein Erkenntnisakt, nicht ein Willensakt wäre.[1]

Wenn zuweilen gesagt wird, der Glaube sei zugleich ein Akt des Intellektes und des Willens, so beachte man, daß er als actus imperatus, nicht als actus elicitus des Willens erklärt wird, also von einem zweifachen Subjekte desselben nicht die Rede ist. Anders Schmitt, nach dessen Versicherung die Sache sehr einfach liegt, da sowohl für den Habitus als den Aktus der Wille das einzige Subjekt sei.[2] Ist etwa „Einfachheit“ schon als solche ein sicheres Kriterium der Wahrheit?

Auch wir können sagen: der Glaube ist einfach ein Akt des von der Gnade getragenen Intellektes, der im Lichte des göttlichen Zeugnisses für wahr hält und damit der ewigen Wahrheit sich unmittelbar verbindet.

Für den „Beweis“ der These aus „innerer Erfahrung“ wird ein Nichttheologe angeführt, was allerdings sehr einfach ist.[3]

Der Glaube werde nirgends in der Hl. Schrift als Erkenntnisakt hingestellt.[4] Die Stellen, wo das Herz (cor, לֵב) als Träger des Glaubens bezeichnet wird, beweisen nichts, da im biblischen Sprachgebrauch dem Herzen auch der Intellekt zugeschrieben wird.[5] Aber auch hiervon abgesehen, kann der Glaube als actus imperatus wie dem Intellekte so auch dem Willen beigelegt werden. Erkenntnisakt aber ist der Glaube auch im Sinne der Schrift, denn er gilt als Vorstufe, Vorgeschmack, Keim der künftigen Anschauung, von der er sich durch das ihm anhaftende Dunkel unterscheidet, weshalb er nicht, wie die Liebe, auch im Jenseits bleibt, sondern sich in Schauen verwandelt. Im Glauben gewinnt die begnadete Seele Anteil an göttlicher Erkenntnis, verbindet sich der ewigen Wahrheit, erkennt im Lichte der ewigen Wahrheit. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.

Der Glaube der Dämonen — daemones credunt et contremiscunt — ist zwar nicht die fides informis der Theologen; denn diese ist ein übernatürlicher Akt, die Betätigung einer virtus infusa; er könnte aber doch nicht Glaube

[1] A. a. O. [2] S. 96. [3] S. 98 f. [4] S. 99. [5] Gesenius, Thesaurus s. v. לֵב.

genannt werden, wenn der Glaube überhaupt Sache des Willens, nicht der Erkenntnis wäre. Wer selig werden will, muß nach dem Apostel credere, quia (Deus) est et requirentibus se remunerator sit.

Schmitt sucht dem naheliegenden Einwurf vorzubeugen, daß sein Willensglaube wesentlich mit dem Herzensglauben des Hermes und der Hermesianer zusammenfalle. Er „lehnt" diesen Herzensglauben „ab".[1] Mit einer einfachen „Ablehnung" aber ist die Sache nicht abgetan. Der Schein eines Unterschiedes wird nur durch die Zweideutigkeit des Schmittschen „Anerkennens" hervorgebracht, das zugleich ein Fürwahrhalten und eine Hingebung des Willens an das Geglaubte bedeutet. Indem er gegen Hermes geltend macht, daß Schrift und Kirchenlehre schon das bloße Fürwahrhalten und Nichtfürwahrhalten der Glaubenslehren als frei erklären, widerlegt er sich selbst. Denn das bloße Fürwahrhalten ist doch offenbar Sache des Intellekts, nicht des Willens. Der Wille kann dieses Fürwahrhalten gebieten im Interesse der Glückseligkeit (denn seine eigentümlichen Funktionen sind Liebe, Begehren, Wohlgefallen, Genuß); Fürwahrhalten selbst aber ist und bleibt nun einmal Sache der Erkenntnis, schon aus dem einfachen Grunde, daß durch Fürwahrhalten der Kreis der Erkenntnisse erweitert wird, wie dies bezüglich aller geschichtlichen Wahrheiten zweifellos der Fall ist. Wer alles Geschichtliche als Fabel betrachtet, verschließt sich damit eine ganze Fülle von Erkenntnissen. Wer dem göttlichen Zeugnisse glaubt, verschließt sich damit die Pforte zu höheren, der natürlichen Kraft der Vernunft verschlossenen Erkenntnissen; wer den Glauben verweigert, verschließt sich diese Pforte und verzichtet damit auf die wertvollsten Erkenntnisse: Aufschlüsse über Gottes innerstes Wesen und seine verborgenen Ratschlüsse. Wie sollte da der Glaube ein Akt des Willens, nicht aber des Erkenntnisvermögens sein?

Das „freie Fürwahrhalten", in welchem Schmitt das Wesen des Glaubens bestehen läßt,[2] und das zwischen Erkenntnis und Bekenntnis in der Mitte stehen soll, ist auf eine Spitze gestellt, auf der es sich nicht zu halten vermag, und fällt entweder in die Erkenntnis (d. h. das Erkenntnisvermögen) zurück, oder erweist sich als der lebendige, von der Liebe beseelte Glaube, die theologische fides

[1] S. 100 ff. [2] S. 103 ff.

formata. Der Begriff eines assensus voluntatis, eines „Geltenlassens des unwillkürlich als wahr Beurteilten, der willigen Annahme des als wahr sich in die Überzeugung drängenden, die Anerkennung, daß es sich wirklich so verhält“,[1] ist ein unhaltbarer Begriff. Was evident als wahr erkannt ist, braucht der Wille nicht erst als wahr anzuerkennen; er müßte es aber einfach als wahr anerkennen, wenn ein solches Anerkennen, ein Fürwahrhalten überhaupt Sache des Willens wäre.

Die Auffassung des Glaubens als ein freies Fürwahrhalten des Willens fügt sich konsequent nur in eine skeptische Ansicht über das menschliche Erkennen ein. Dieser skeptischen Wurzel entsproßte die sog. Wette Paskals. Der amerikanische Psychologe James, der ebenfalls den Glauben als Willenssache betrachtet, stellt die Ansicht Paskals in folgender Weise dar.[2]

„In Paskals ‚Gedanken‘ findet sich eine berühmte Stelle, die in der Literatur unter dem Namen der ‚Wette Paskals‘ bekannt ist. Hier versucht er, uns das Christentum aufzuzwingen, indem er in einer Weise argumentiert, als gliche unser Interesse an der Wahrheit dem Interesse am Einsatz bei einem Glücksspiel. In freier Übersetzung lauten seine Worte folgendermaßen: Ihr müßt entweder daran glauben, daß es einen Gott gibt, oder nicht — was zieht ihr vor? Eure menschliche Vernunft kann keine Antwort geben. Zwischen euch und dem Wesen der Dinge findet ein Glücksspiel statt, bei dem am Tage des jüngsten Gerichts entweder die Kopf- oder Wappenseite der Münze oben auf fallen muß. Wägt ab, was euer Gewinn wäre und was euer Verlust, wenn ihr alles, was ihr habt, auf Kopf setztet, d. h. auf die Existenz Gottes. Gewinnt ihr dabei, so erlangt ihr ewige Glückseligkeit; verliert ihr, so büßt ihr doch gar nichts ein. Gäbe es bei dieser Wette unendlich viele mögliche Fälle, und darunter nur einen, der für Gott spräche, so solltet ihr dennoch alles, was euer ist, auf Gott einsetzen; denn wenn ihr euch auch auf diese Weise sicher einem endlichen Verluste aussetzt, so ist doch jeder endliche Verlust, selbst wenn er sicher zu erwarten ist, billig, wenn ihm auch nur die Möglichkeit unendlichen Gewinnes gegenübersteht. Geht also hin, nehmt Weihwasser und

[1] A. a. O. S. 104. [2] W. James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz. 1899.

laßt Messen lesen; der Glaube wird kommen und euren Zweifel betäuben – cela vous fera croire et vous abêtira. Warum nicht also? Was habt ihr im Grunde zu verlieren?"[1]

Zur Ehre Paskals fügt indes James selbst dieser Darstellung die Worte bei: „Sie fühlen wohl, daß der religiöse Glaube, wenn er sich so in der Sprache des Spieltisches ausdrückt, zum letzten Mittel greift. Sicherlich hatte Paskals eigener, persönlicher Glaube an Messen und Weihwasser ganz andere Quellen, und jene Stelle ist nur ein Argument für andere, ein letzter verzweifelter Griff nach einer Waffe gegen das verhärtete ungläubige Herz."[2]

Zweifellos ist dieses Hasardspiel-Argument, das sich an die Stelle vernünftiger Glaubensmotive setzt, nicht das Motiv Paskals; daß aber der immerhin große Apologet es nicht unter seiner Würde hält, dasselbe gewissermaßen als letzten Wurf auszuspielen, dürfte seinen Grund in dem bedauernswerten Einflusse haben, den der Skepticismus Montaignes auf Paskal ausübte, ein Einfluß, der ihn veranlaßte, den pius credulitatis affectus auf Kosten der vernünftigen Glaubensmotive zur ausschließlichen Geltung zu bringen.

Von demselben Standpunkt eines empiristischen Skepticismus, wie Paskal, gelangt James zu seinem Gefühls- und Willensglauben. Er stimmt Paskal bei, der von Herzensgründen spricht, welche die Vernunft nicht kennt: Le cœur a ses raisons, que la raison ne connait pas.[3] Er erklärt selbst vom Standpunkt der Vernunft, der „formalen Logik" die Forderung des Agnosticismus als absurd: Lieber den Verlust der Wahrheit zu riskieren, als die Möglichkeit des Irrtums.[4] „Ich für meine Person sehe . . . nicht, wie ich die Regeln des Agnosticismus für Wahrheitsucher acceptieren kann; ich vermag mich nicht dazu zu entschließen, die Willensseite meines Wesens aus dem Spiele zu lassen. Aus dem einfachen Grunde kann ich es nicht tun, weil eine Denkregel, die mich vollständig verhinderte, gewisse Arten von Wahrheiten, wenn diese Arten von Wahrheiten wirklich beständen, anzuerkennen, eine vernunftwidrige Regel wäre.[5]

In welchem Sinne ist hier das „vernunftwidrig" zu

[1] James a. a. O. S. 5 f. [2] S. 6. [3] S. 23.
[4] S. 28. [5] S. 31.

verstehen, nachdem James als Empirist die (scholastische!) Lehre von der objektiven Gewißheit fallen gelassen, freilich „ohne das Suchen nach Wahrheit und die Hoffnung, sie zu finden“, aufzugeben?[1] Ist die Vernunft an das Gängelband der „Erfahrung“ gebunden, so muß ihr alles, was darüber hinausliegt, als problematisch erscheinen und schließlich ist das doch wieder die unwürdige Hasardspieltheorie, zu der man sich hingedrängt sieht. „Es wird angenommen, daß wir ein gewisses wichtiges Gut durch unsern Glauben gewinnen und durch unsern Unglauben verlieren. . . . Wir können uns diesem Streit nicht entziehen, indem wir skeptisch bleiben und auf bessere Erleuchtung warten, weil wir, ob wir schon auf diese Weise den Irrtum vermeiden, falls die Religion nicht der Wahrheit entspricht, doch das Gut, wenn es der Wahrheit entspricht, ebenso sicher verlieren, als wenn wir uns entschieden zum Nichtglauben entschließen.“[2]

Eine Rechtfertigung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft ist doch nur vom Standpunkt der objektiven Gewißheit, den die neue wie die alte Scholastik vertritt, möglich. Die modernen Systeme, die diesen Standpunkt insgesamt verwerfen, sind daher nicht imstande, über einen bloßen Gefühls- und Willensglauben hinauszuführen.

Wie verhält es sich aber mit der Übernatürlichkeit des Glaubens, wenn die natürliche Vernunft imstande ist, aus eigener Kraft auf das mit Gewißheit erkannte göttliche Zeugnis hin für wahr zu halten, d. h. zu glauben? Wir sehen uns mit dieser Frage vor das allgemein als schwierig anerkannte Problem gestellt, in welchem Verhältnisse die durch Vernunft erkennbaren Glaubensgründe zum Glaubensakte stehen. Nach der Theorie des Kardinals Lugo bilden sie Mitkonstitutive des Glaubensaktes selbst; nach Suarez, der in diesem Punkte die Lehre des hl. Thomas festhält, sind sie nur Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubensaktes, nicht aber Ursachen oder Mitursachen des gläubigen Fürwahrhaltens, das vielmehr seinen Grund ausschließlich in der zugleich mit dem Glaubensgegenstand ergriffenen göttlichen Wahrhaftigkeit hat; denn das zum Glauben bewegende Motiv könne keine geringere Gewähr haben als die um seinetwillen geglaubten Gegenstände, müsse also selbst wegen der göttlichen Wahrhaftigkeit für wahr gehalten, d. h. geglaubt werden.

[1] A. a. O. S. 18. [2] S. 28.

Über die Lehre des hl. Thomas kann ein begründeter Zweifel nicht obwalten. Dieser zufolge ist die Übernatürlichkeit des Glaubens eine Folge seiner Göttlichkeit. Göttlich aber und somit übernatürlich (supernaturalis secundum substantiam) ist der Glaube nicht etwa bloß, sofern der Gläubige das Motiv zum Glauben aus Gott schöpft oder mit anderen Worten durch Gründe, die er in Gott findet, sondern sofern er durch das eigene Zeugnis Gottes über sich selbst zur Anerkennung des Ansehens Gottes bewogen wird.[1] Es ist dies die angebliche Zirkeltheorie, der zufolge nicht allein die geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch das Glaubensmotiv selbst geglaubt wird. Was es mit dem in dem Ausdruck: „Zirkeltheorie" liegenden Vorwurf auf sich hat, werden wir im folgenden sehen. Zunächst glauben wir die Behauptung aussprechen zu dürfen, daß der englische Lehrer mit jener Bestimmung über das Glaubensmotiv einem Gedanken Ausdruck gegeben hat, der in seine Konsequenzen verfolgt trotz der gegenteiligen Ansicht Schmitts[2] die endgültige und erschöpfende Lösung der schwierigen Glaubensfrage enthält.

Vor Allem erscheint in der Lehre des hl. Thomas die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens gewahrt. Ein Anhänger der Theorie Lugos wirft die Frage auf, ob in ihr die Göttlichkeit des Glaubens zu ihrem vollen Rechte komme, und lehnt die Antwort als eine von einer Erstlingsarbeit nicht zu erwartende ab.[3] Unsere Antwort geht dahin, daß in der Ansicht Lugos weder die Göttlichkeit noch die Übernatürlichkeit des Glaubens zu ihrem vollen Rechte gelangen. Vergebens bemüht sich der angeführte Verfasser, die von ihm vertretene Theorie mit der allgemeinen Lehre der Theologen, daß der Glaube nicht allein übernatürlicher Akt secundum modum, sondern daß er ein solcher secundum substantiam sei, in Übereinstimmung zu setzen. Er weist auf die Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben hin. „Eben diese Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben bildet einen Grund, warum der Glaube selbst eine übernatürliche Tat sein muß."[4]

Genügt diese Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben, um ihn zu einem wesentlich übernatürlichen Akte,

[1] v. Schäzler, Neue Untersuchungen. S. 517.
[2] Schmitt a. a. O. S. 13
[3] Dr. Löhr, Die Bedeutung der motiva credibilitatis. 1891. S. 75.
[4] A. a. O. S. 77.

zu einem supernaturale secundum substantiam zu machen? Die Antwort wird davon abhängen, wodurch man jene Beziehung sich hergestellt denkt. Soll dies ausschließlich die übernatürliche Gnade als wirkendes Prinzip des Glaubensaktes sein, so ist zu sagen, daß dieses Verbindungsmittel nicht genügt, da die Gnade als solche das Wesen des Aktes, zu dem sie mitwirkt, nicht verändert. Es ist daher auch nicht abzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Gnade mit einem ganz nach der Weise eines natürlichen Erkenntnisprozesses sich vollziehenden, also wesentlich natürlichen Akte ein supernaturale secundum substantiam resultieren soll. Die Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Gott, in der beseligenden Anschauung muß also, soll ein supernaturale secundum substantiam zustande kommen, nicht allein durch das wirkende Prinzip hergestellt werden, sondern durch ein im Wesen des Aktes selbst liegendes, ein principium formale. Ein solches aber ist das Glaubensmotiv. Zu einem supernaturale secundum substantiam wird somit der Glaube allein dadurch, daß in ihm das Göttliche in der Weise des Göttlichen, gewissermaßen im Lichte der ewigen Wahrheit selbst ergriffen wird: was nur dann in einer dem Standpunkt des viator, der Dunkelheit des diesseitigen Erkennens entsprechenden Weise der Fall ist, wenn das Glaubensmotiv, in dessen Lichte alles Geglaubte erfaßt wird, selbst — geglaubt wird.

Was ist in höchster und letzter Instanz das Übernatürliche? Das Wesen Gottes, wie es unmittelbar vom göttlichen Intellekte geschaut wird. Die alle Kraft und alles Vermögen übertragende T e i l n a h m e hieran ist das Übernatürliche in der Seele. Der Keim hierzu wird im Glauben gelegt. Worin anders wird also die Übernatürlichkeit des Glaubens bestehen können, als darin, daß eben bereits in ihm, wie wir mit dem hl. Thomas sagten, das Göttliche in der Weise des Göttlichen erfaßt wird?

Aber ist denn dies nicht eben jene Theorie, die man schon durch die einfache Bemerkung für widerlegt hält, daß sie sich in einem Zirkel bewege? Ich frage: Bewegt sie sich wirklich in einem Zirkel und ist dieser Zirkel ein circulus vitiosus?

Gesetzt, es liege hier ein Zirkel vor, so ist erstens zu beachten, daß ein übernatürlicher, am göttlichen Geistesleben participierender Akt unmöglich den Gesetzen natür-

licher Tätigkeit, natürlicher Erkenntnis unterliegen kann. Er wird diesen Gesetzen nicht widersprechen; denn die Gnade hebt die Natur nicht auf, zerstört sie nicht, erhebt sie aber auch über sich selbst, vervollkommnet sie, verleiht ihr Teilnahme an einer höheren, der göttlichen Natur.

Zweitens ist der Glaubensakt ein vitaler Akt; nun bewegt sich schon das animalische Leben in „Zirkeln“. Das Nervensystem steht in vitaler Abhängigkeit vom Gefäßsystem, das letztere vom Nervensystem. Enthält also der vitale Akt des Glaubens einen Zirkel, so ist dies sozusagen ein vitaler, ähnlich demjenigen, in welchem sich die Seelenkräfte einander bewegen, der Intellekt den Willen, der Wille den Intellekt.

Nicht jeder Zirkel ist also ein circulus vitiosus! Was verstehen die Logiker unter einem solchen? Ein versuchtes Beweisverfahren, in welchem das Zubeweisende selbst zum Beweisgrunde genommen, genauer, in welchem die These aus dem Grunde und hinwiederum dieser aus der These bewiesen werden will. Findet etwas Derartiges nach thomistischer Ansicht im Glaubensakte statt? Mit nichten. Dieser Akt ist ein einfacher Akt, in welchem der Glaubensgegenstand im Lichte der ewigen Wahrheit und dieses in seinem eigenen Lichte ergriffen wird, wie wir zugleich in einem und demselben Sehakte die Farbe und das Licht sehen, das uns die Farbe und zugleich sich selbst sichtbar macht.

In dieser Auffassung, wirft man uns ein, erscheint der Glaube als etwas Geheimnisvolles; nun hat aber der Theologe kein Recht, von ihm selbst gemachte Geheimnisse uns aufzubürden. Aber ist denn, frage ich, der übernatürliche und göttliche Glaube nicht als solcher notwendig etwas Geheimnisvolles? Wir erwidern also auf den Vorwurf Lugos, daß vielmehr *seine* Theorie ein *vorhandenes* Geheimnis *beseitigt*, nicht aber die thomistische Lehre ein solches erfindet oder willkürlich aufstellt. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit jenem anderen Kontroverspunkt, nämlich der absoluten göttlichen Herrschaft über den kreatürlichen Willen. Auch in diesem Falle ist ein Geheimnis vorhanden, das durch die anthropomorphistische Auffassung einer indirekten „Herrschaft“ durch Klugheit und Menschenkenntnis im Molinismus und Kongruismus beseitigt wird.

Durch die thomistische Auffassung wird -- und hierin

besteht das für die apologetische Betrachtung wichtigste Moment — der Glaube auf eine Grundlage gestellt, die ihn unendlich über alle Schwankungen menschlicher Forschung erhebt. Die natürliche Gewißheit, durch die er sich als ein vernunftgemäßer erweist, erscheint nur mehr als das Tritt- oder Schwungbrett, von dem der Intellekt, gehoben von der Gnade, auf einen Standpunkt sich erhebt, der wie eine hohe unzugängliche Warte sich verhält, von welcher herab der Gläubige dem unruhigen Treiben nie zufriedener, nie rastender menschlicher Forschung zuzusehen vermag.

In wenige Worte zusammengefaßt ist diese Theorie von dem Verhältnis der dem Glaubensakte als Bedingung vorangehenden Erkenntnis von Schäzler: „Durch das Wissen vor dem Glauben soll daher bloß zwischen dem menschlichen Geist und der göttlichen Wahrheit die notwendige Verbindung hergestellt werden, damit er sich auf diese (was indessen eine übernatürliche Ergänzung seiner natürlichen Kraft durch das Glaubenslicht voraussetzt) so zu stützen vermöge, daß sie der ausschließliche Grund seines Fürwahrhaltens sei (simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei). Damit man aber sagen könne, es stütze sich der Glaube schlechthin auf die göttliche Wahrheit, ist es nicht genug, daß die Erkenntnis, welche als seine Ursache bezeichnet wird, irgendwie unter dem Einfluß der Gnade vollbracht werde. Es muß vielmehr eine solche Erkenntnis sein, wobei mir die göttliche Wahrheit selber ausschließlicher Grund meines Fürwahrhaltens ist. Setzt also der Glaube das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses als seine Ursache voraus, so muß auch dieses um seiner selbst willen für wahr gehalten werden, d. h. es ist zugleich Beweggrund und Gegenstand des Glaubens. Und dabei findet kein fehlerhafter Zirkel statt. Denn darüber befragt, was ihn das göttliche Zeugnis um seiner selbst willen für wahr zu halten bestimme, bleibt der Gläubige nicht die Antwort schuldig: Zwar nicht sein Glaube beruht auf einer ‚sich auf Gründe stützenden Erkenntnis der Offenbarung', allein das gläubige Subjekt kann und muß allerdings, um sich von seinem Glauben vernünftige Rechenschaft zu geben, auf eine von ihm selber unabhängige Erkenntnis des göttlichen Zeugnisses zurückgehen."[1]

[1] Schäzler a. a. O. S. 535 f.

In dieser Glaubenstheorie ist allein die Übernatürlichkeit, Göttlichkeit und Freiheit des theologischen Glaubens, aber auch seine Vernunftgemäßheit gewahrt. Da jedoch die für den Glauben sprechenden Vernunftgründe bei aller Gewißheit der Evidenz entbehren, so wird durch die bereits hervorgehobene Bestimmung, daß sie ein inneres Konstitutiv des Glaubens nicht bilden, der theologische Glaube den Angriffen der skeptischen Vernunft und des widerstrebenden verkehrten Willens entzogen. Von welcher Bedeutung diese Auffassung des Glaubens in einer Zeit ist, in welcher die Überreste alter Kulturen zu Zeugen gegen die Offenbarung aufgerufen werden, bedarf kaum einer weiteren Ausführung. Es ist zwar nicht an dem, als ob von den wirklichen Tatsachen und Entdeckungen auch nur für die natürlichen, vernünftigen Überzeugungen, welche die Voraussetzung des Glaubensaktes bilden, etwas zu befürchten wäre. Immerhin droht die Gefahr, daß die von den Gegnern der Offenbarung ins Feld geführten Scheingründe, würde der Glaube selbst auf jenen Überzeugungen als seiner Grundlage und Ursache beruhen, ihn, wenn nicht erschüttern, so doch in seiner alle natürliche Gewißheit übersteigenden Sicherheit und Kraft beeinträchtigen würden.

Vom theologischen Standpunkt verdient daher die in der thomistischen Schule herrschende und von Suarez vertretene Glaubenstheorie entschieden den Vorzug vor der des Kardinals Lugo. Noch viel mehr aber gilt dies von der Fassung, in welcher man die letztgenannte zu erneuern versuchte und die mit dem dogmatischen Supernaturalismus unvereinbar ist.

Von ihrem Urheber wurde sie „in modernem Ausdrucke" so formuliert: „Wie die Übernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, die höhere Befreiung des natürlichen Lebens, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein purgöttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen."[1]

Der Versuch, den derselbe Autor in einer späteren Schrift (Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens) gemacht hat, die im modernen Geiste umgeformte Theorie Lugos zu rechtfertigen, ist nur geeignet, die Unhaltbarkeit derselben ins hellste Licht

[1] Bei Schäzler a. a. O. S. 552.

zu setzen, da er das ontologische Fundament enthüllt, auf welchem die neue Glaubenstheorie aufgebaut ist, nämlich auf eine theosophische Auffassung von Gott und Welt. „Sind diese letzteren (die transzendentalen Ideen und Prinzipien) rein als solche für unser Erkennen auch bloße Voraussetzungen des göttlichen Seins und nicht diese selber, wie dem eigentlichen (!) Ontologismus gegenüber zu behaupten ist, so können sie doch dadurch, daß sie als solche aufgehoben werden, daß sie nicht bloß als endliches Sein bestimmt und auf das unendliche Sein bezogen, sondern sogar (!) als das unendliche Sein selbst bestimmt und mit ihm identifiziert werden (!), Teilgründe des göttlichen Glaubens werden, ja müssen es sogar."[1] Daß eine solche Wendung dem Lugoschen Gedanken absolut fremd ist, bedarf keiner Versicherung; vielmehr wird der Kenner der modernen Ideenentwicklung an den „spekulativen Theismus" der Hegelschen Rechten erinnert.



ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebd. lect. 2. [al. 1].)

VON DR. FRANZ ŽIGON.



Zu den schwierigsten, aber anderseits auch zu den weittragendsten Fragen in der Ontologie gehört die wohl deshalb so oft erörterte und so viel umstrittene über den Unterschied von Wesenheit und Sein in den Geschöpfen. Selbst jene Schriftsteller, welche die besondere Wichtigkeit dieses im thomistischen Lehrgebäude grundlegenden Punktes in Abrede stellen wollen, sind dann fast alle gezwungen, durch ihre Handlungsweise indirekt das Gegenteil davon zuzugeben, indem sie sich so sehr bemühen, um jeden Preis ihre Übereinstimmung mit dem hl. Thomas inbezug auf die fragliche Lehre nachzuweisen. Jedenfalls

[1] Dr. A. Schmid, Untersuchungen usw. S. 274.

kann man nicht in Zweifel ziehen, daß wenigstens großenteils gerade durch die entgegengesetzten Auffassungen in dieser Hinsicht ebenso notwendig die Meinungsverschiedenheit auf die meisten anderen Gebiete im Bereiche der Metaphysik übertragen wird. So darf es uns auch nicht wundernehmen, wenn verschiedene Erklärer des hl. Thomas sehr häufig die nämlichen Worte des englischen Meisters ganz anders auslegen, je nachdem sie dem Kirchenlehrer diese oder jene Ansicht in der erwähnten Streitfrage zuschreiben. Ja, ich scheue mich nicht zu sagen, daß, wer den heil. Thomas diesbezüglich mißversteht, keineswegs sonst in die Tiefe seines Gedankens einzudringen und die Fülle seiner Ideen richtig zu erfassen vermag. Den Beweis dafür soll uns die folgende Abhandlung liefern. Es ist nämlich unter anderem noch besonders die Stelle im Kommentar zur Schrift des Boethius de Hebdomadibus, auf die wir nun hier näher eingehen wollen, zu solchen zu zählen, die ohne diese Voraussetzung kaum irgendwie wirklich im Sinne des englischen Lehrers verstanden werden können. Gelingt es uns dadurch, zum richtigen Verständnis der thomistischen Lehre unser Scherflein beizutragen und den wahren Fortschritt der Wissenschaft nach unseren schwachen Kräften zu fördern, so haben wir den uns in vorliegender Arbeit gesteckten Zweck vollständig erreicht. Die Abhandlung selbst ist als eine Ergänzung gedacht zu den einschlägigen Studien von Dr. Alois Rittler[1] und von Fr. Gundisalv Feldner[2] O. P.

Da es nicht in unserer Absicht liegt, eigens die Frage über die Echtheit des Kommentars des hl. Thomas zum Schriftlein des Boethius de Hebd. zu untersuchen, so begnügen wir uns, bloß auf das Urteil des Joh. Ambrosius Barbavara hinzuweisen, welches auch die Herausgeber der neuesten römischen Auflage der Gesamtwerke des heil. Thomas anführen,[3] daß die Schrift sowohl durch ihre

[1] Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Stadtamhof. 1887.

[2] Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. In Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. II. S. 523 ff. — V. 1888—91.

[3] Tom. I. Dissert. 8. c. 4. n. 2. CXXXVI.: Commentaria ad Hebdomadas et librum de Trinitate Severini Boethii et stylum et doctrinam Aquinatis satis praeferunt; nisi quempiam turbet expositio illa rudior graeci nominis hebdomas. „Boethius, inquit, de suis conceptionibus librum nobis edidit, qui de Hebdomadibus dicitur, sc. de Editionibus: quia

Schreibweise als auch durch ihre Lehre den Ursprung vom Aquinaten genug bekunde, wogegen die anfangs vorkommende unrichtige Übersetzuug des Ausdruckes de Hebdomadibus mit de Editionibus gar nicht in Anschlag zu bringen sei, zumal man wisse, daß der hl. Thomas nirgend von seiner Kenntnis des Griechischen rede.[1] Ohnedies scheint es außerdem schon an und für sich überflüssig zu sein, die Echtheit des Werkchens darzutun, nachdem alle großen Kenner des hl. Thomas jederzeit dieselbe rückhaltslos zugestanden haben und dagegen keinerlei Gründe, weder innere noch äußere, sprechen. Übrigens kann unsere ganze Erörterung als ein indirekter Nachweis dafür angesehen werden, indem die vollkommene Übereinstimmung mit der thomistischen Lehre keinen Zweifel über die Echtheit aufkommen läßt.

Somit können wir ohne weiters unsere eigentliche Aufgabe in Angriff nehmen; und zwar, um dem Leser sowohl die Übersicht als auch den fortwährenden Vergleich zwischen unserer Erklärung und dem Originaltexte möglichst zu erleichtern, lassen wir vor allem die Stelle selbst, um die es sich handelt, folgen. Nachdem nämlich der englische Meister die Begriffe des Seienden und des Seins in ihrer wechselseitigen Beziehung zueinander des näheren erläutert hat, fährt er also fort: Deinde cum dicit „Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est", ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea, quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius, quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit, quomodo applicetur ad res: et primo ostendit hoc in compositis; secundum in simplicibus, ibi, „Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet".

Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis: dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex

in graeco hebdomada idem est quod edere". At contendant, qui volunt: ego sane talem naevum in his scriptis malo agnoscere, quam auctorem debita gloria frustrari; maxime quod constet eum graecarum litterarum peritiam nusquam iactare solitum.

[1] Über die Unkenntnis des Griechischen beim hl. Thomas vgl. die Abhandlung von Dr. L. Schütz in Philos. Jahrb. VIII. S. 273 ff.

multis, neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit, quod „in omni composito aliud est esse et aliud ipsum“ compositum, quod est participando (das ist die einzig richtige Lesart, falsch dagegen das sonst gewöhnliche: participatum oder participandum) ipsum esse.

Deinde cum dicit „Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet“, ostendit, qualiter se habet in simplicibus, in quibus necesse est, quod ipsum esse et id, quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id, quod est, et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum.

Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo, quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex: unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione, quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum ex forma et materia. Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc, quod caret materia et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta secundum opinionem Platonis ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam, quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit, quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus, quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque enim illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex, quod non participat esse, (sed est esse) non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum, quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id, quod est esse, ut dictum est, impossibile est id, quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens

est, quod nullius accidentis est susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Die ganze Frage dreht sich nun um den Satz: Sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. Wie sich das Sein und das Seiende in den einfachen Dingen nur begrifflich unterscheiden, so unterscheiden sie sich in den zusammengesetzten sachlich (real). Was ist unter den einfachen Dingen im Gegensatze zu den zusammengesetzten zu verstehen? Wie ist jenes esse = das Sein und quod est = das Seiende genauer zu bestimmen?

Nach P. M. Limbourg[1] S. J. bedeutet hier das Wort „simplicia" die Engel, „composita" hingegen die materiellen Substanzen, und infolgedessen wäre die Stelle auf diese Weise wiederzugeben: die Wesenheit (essentia) und das Einzelwesen (suppositum) unterscheiden sich bei den ihrer Substanz nach einfachen Engeln nur begrifflich, in den zusammengesetzten materiellen Dingen aber real. „Doctrinam saepissime alibi tractatam S. Thomas hoc loco evolvit decernens, esse abstracte consideratum (puta humanitatem) et id quod est (v. c. homo) in rebus compositis realiter distingui, in simplicibus sola ratione."[2] So werde am angeführten Orte die Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen nicht einmal von weitem berührt. „Quid vero quaeso ista ad nostram quaestionem adtinent? Hanc scilicet ne leviter quidem adtingunt."[3]

Dr. Al. Rittler[4] glaubt unter den simplicia, von welchen da der hl. Thomas spricht, die accidentale Form und noch insbesondere die realen Seinsprinzipien der stofflichen Substanz, Urstoff und die substantielle Form verstehen zu müssen, so „daß er (d. i. der hl. Thomas) einzig die Lehre wiederholte, welche er anderwärts einschärfte und die ihm ein unantastbares metaphysisches Prinzip ist, daß nämlich jede geschaffene Substanz als solche aus Potenz und Akt, aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt ist".[5] „Alles, was nicht Gott ist, ist entweder Substanz und als solche real zusammengesetzt, und zwar deshalb, weil in ihr das Sein, welches sie durch Teilnahme

[1] De distinctione essentiae ab existentia. Ratisbonae. 1883. S. 28 ff.
[2] Ebds. S. 32. [3] Ebds. [4] A. a. O. S. 55 ff. und 110 ff.
[5] A. a. O. S. 111 f.

besitzt, von ihr selbst, die am Sein teilnimmt, unterschieden ist; oder es ist substantielles, die Substanz konstituierendes Prinzip oder endlich accidentale Form und unter dieser Rücksicht nicht das, was ist, sondern nur das, wodurch ein anderes aliquid oder aliquale ist, und deshalb kann die Unterscheidung von esse und quod est, wenn der Urstoff und die materielle substantielle, sowie die accidentale Form ihrem Begriffe nach, an sich (secundum sui rationem) betrachtet werden, keine reale sei(n)."[1]

Soll ich schon gleich jetzt meine Meinung über die beiden Deutungen aussprechen, so sage ich: die erste ist gänzlich verfehlt, und der Grund der falschen Auffassung ist eben darin zu suchen, daß der Autor seine eigene Ansicht über den Unterschied von Wesenheit und Sein in den Geschöpfen lieber auch selbst auf gewaltsame Weise aus dem hl. Thomas herauslesen will, als sich eingestehen, daß er vom letzteren in diesem Punkte abweiche. Was dann die zweite Auslegung betrifft, so muß ich an ihr nur die nähere Erklärung des ersten Gliedes, was die simplicia anbelangt, ausstellen; denn der einzig und allein richtige Sinn jenes Spruches (und dies hoffe ich im weiteren Verlaufe teilweise aus diesem Kommentar, teilweise mit Zuhilfenahme anderer Äußerungen des hl. Thomas bis zur Evidenz nachzuweisen) kann nur folgender sein: das Sein und das Seiende unterscheiden sich bloß begrifflich in den wirklich ganz einfachen Substanzen, und solche gibt es auch nur eine, nämlich Gott allein, in allen übrigen, d. h. in allen Geschöpfen unterscheiden sie sich aber real. Unter den simplicia ist hiermit trotz der Pluralform Gott allein zu verstehen, während unter den composita alle erschaffenen Dinge, sowohl die stofflichen Substanzen als auch die immateriellen Engel, mit inbegriffen sind; das Sein (esse) ist das Dasein (esse existentiae, nicht esse essentiae), das Seiende (quod est, was ist) bezeichnet das Einzelding im allgemeinen, das Suppositum, sei es formaliter oder denominative sumptum.

Beginnen wir die Untersuchung mit dem simplex, von welchem hier die Rede ist. Steht der Ausdruck simplicia für Engel? — Unmöglich. Sehen wir uns die fragliche Stelle im Zusammenhange etwas genauer an, wie uns der hl. Thomas selbst den Begriff des simplex, von dem es

[1] A. a. O. S. 58.

heißt: omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet, näher bestimmt. Er macht uns darauf aufmerksam, daß etwas wohl in einem gewissen Sinne, beziehungsweise einfach sein kann, was aber nicht schlechthin so zu nennen ist, insofern es wohl irgend eine, aber nicht jede Art von Zusammensetzung ausschließt. Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo, quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est **omnino** simplex.

Im folgenden schließt er nach und nach verschiedene Gattungen von einfachen Dingen, die aber nicht schlechthin einfach sind, vom Umfange desjenigen omnino simplex, vere simplex, aus, von welchem allein der Ausspruch gilt: Jedes Einfache hat das Sein und, was es ist, eins. In den nur beziehungsweise einfachen Dingen findet sich doch irgend eine Zusammensetzung. Darum (unde), sagt er weiter, sind das Feuer und das Wasser einfache Körper, weil in ihnen (freilich nach der Anschauungsweise der Alten) keine Mischung der Elemente statt hat; und trotzdem sind sie doch zusammengesetzt aus Teilen der Quantität und überdies noch aus der ersten Materie und der substantiellen Form. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, inquantum carent compositione, quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Wenn sich nun ferner (ergo) manche Formen außerhalb der Materie subsistierend vorfinden, so ist zwar (quidem) eine jede von ihnen einfach, insoweit sie ohne Materie existiert und deshalb auch keine Quantität hat; weil jedoch (tamen) jede derartige erschaffene Form als die das Sein aufnehmende Potenz das Sein unterscheidend bestimmt, so ist keine von ihnen das Sein selbst, sondern sie haben nur das Sein. Si ergo[1] inveniantur aliquae formae non in materia, unaquae-

[1] In der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. 1890. S. 158 hat P. H. Noldin S. J., indem er gegen Dr. Rittler die Deutung des P. Limbourg verteidigte, dieses „ergo“ mit Nachdruck hervorgehoben, um zu zeigen, daß auch an dieser Stelle der hl. Thomas (wie es auch Rittler bemerkt hatte) erklärt habe, was er unter den simplicia denke. Er bedauert, daß Rittler die Worte des hl. Thomas nicht angeführt habe. „Schade, daß die Stelle weder im Text noch in einer Anmerkung mitgeteilt wurde. Ebenda sagt der hl. Thomas, erklärend, in welchem Sinne

que earum est quidem simplex quantum ad hoc, quod caret materia et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse.

Es verschlägt diesbezüglich gar nichts, ob man mit Plato die subsistierenden Ideen der materiellen Wesen oder mit Aristoteles immaterielle Formen höherer Ordnung annimmt; am Ende ist doch keine von diesen subsistierenden Formen im wahren Sinne schlechthin einfach; denn eine jede von ihnen nimmt nur teil am Sein, ist aber nicht das Sein; das wahrhaft Einfache muß aber das subsistierende Sein selbst sein. Puta secundum opinionem Platonis ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam, quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit, quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus, quam sint rationes horum

---

er die Einfachheit, von der er spricht, verstanden wissen wolle, daß er von den subsistierenden Formen spreche: si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex, quantum ad hoc, quod caret materia etc. Diese Erklärung, daß die simplicia, von welchen hier die Rede ist, jedoch nur relative, nicht absolute Einfachheit besitzen, hätte wieder keinen Sinn, wenn der hl. Thomas darunter die Seinsprinzipien verstanden hätte." — Allerdings sind unter den simplicia, wie wir später sehen werden, hier nicht die Seinsprinzipien zu verstehen, allein noch viel mehr muß man die vom P. Noldin vorgezogene Bedeutung ablehnen. Gerade dies, daß die Engel nur relative Einfachheit besitzen, drängt uns zu einer anderen Auffassung hin. Hätte er statt des „etc." den ganzen Absatz zitiert, so wäre es gewiß jedem klar geworden, was sich der hl. Thomas unter dem gleich anfangs erwähnten omnino simplex denkt; denn nur von einem omnino simplex gilt der Grundsatz: omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet, d. h. mit anderen Worten: jedes schlechthin Einfache ist das Sein. Nun sagt aber der hl. Thomas ausdrücklich, daß die subsistierenden Formen, die Engel, nicht das Sein sind, sondern bloß das Sein haben (nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse). Um nicht der weiteren Ausführung vorzugreifen, da die Frage, von welcher Einfachheit eigentlich hier gesprochen wird, noch genau zu beantworten sein wird, bemerke ich vorderhand kurz: das „ergo" ist im Gedankengang des hl. Thomas als zweites Glied ganz gleichgestellt und gleichbedeutend mit dem vorausgehenden „unde"; beide begründen den Hauptsatz, es könne etwas relativ, in einer Hinsicht einfach sein, was aber doch nicht in jeder Beziehung, schlechthin ein solches sei, und weil sie das durch Anführung von Beispielen tun, so könnte man das „unde" richtig im Sinne des Textes durch: „so zum Beispiel" und das: „si ergo" mit „wenn nun ferner" deutsch wiedergeben.

sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque enim illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex, quod non participat esse (hier ist wahrscheinlich zu ergänzen: sed est esse, sonst wäre das folgende „non quidem inhaerens, sed subsistens“ eine nähere Bestimmung vom simplex; zu esse subsistens et inhaerens, vgl. de Pot. q. 7. a. 2. ad 7), non quidem inhaerens sed subsistens.

Aber solche schlechthin einfache Wesen kann es nicht mehrere geben, sondern es ist notwendig nur ein einziges; denn ein derartig einfaches Ding ist das Sein selbst. Das Sein aber enthält in seinem Begriffe kein anderes Merkmal außer eben diesem des Seins, auch hat ein Einfaches, das nicht bloß das Sein hat, sondern das Sein auch ist, unmöglich ein Accidens, so daß sich ein schlechthin Einfaches von einem anderen solchen durch derlei mannigfaltige Bestimmungen oder Accidentien unterscheiden könnte. Dieses einzig mögliche, schlechthin einfache Wesen ist aber Gott selbst. Hoc autem non potest esse nisi unum, quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id, quod est esse, ut dictum est, impossibile est id, quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est, quod nullius accidentis est susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Aber ist wirklich, so könnte jemand nun fragen, die Einfachheit, von welcher im Satze: omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet, die Rede ist, unbedingt als eine absolute und nicht relative aufzufassen, beziehungsweise ist das Einfache als ein schlechthin Einfaches näher zu bestimmen, so daß der Sinn dann wäre: Nur in Gott allein ist der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ein bloß begrifflicher? Muß man nicht wenigstens mit Rittler annehmen, die simplicia seien die Seinsprinzipien, Urstoff und substantielle Form, nebst den accidentalen Formen?

Prüfen wir zuerst die letztgenannte Meinung auf ihre Berechtigung. Rittler[1] beruft sich für seine Ansicht auf 1. d. 8. q. 5. a. 1 und auf de Verit. q. 27. a. 1. ad 8. Den Inhalt davon faßt er selbst in folgende Worte zusammen:

[1] A. a. O. S. 56 f.

„Nur die Substanz also ist das, was ist, Träger des Seins, dem das Sein eigentlich zukommt. Alles, was nicht Substanz ist, ist nur als das, wodurch ein anderes etwas ist; es ist nicht Inhaber des Seins (id quod est), sondern lediglich das, wodurch etwas ist (quo est). . . . Denkt man sie (d. i. die Seinsprinzipien) gleichwohl als Seiende, als das, was ist, so unterscheidet sich in ihnen das eine von dem anderen nur secundum intentiones: denn sie sind nicht wirklich Träger des Seins, sondern nur dem Gedanken nach. Ähnlich verhält es sich mit den accidentalen Formen." Dagegen schreibt P. Noldin a. a. O. S. 158 mit Recht: „Rittler bemerkt inbezug auf die Seinsprinzipien ganz richtig: ‚Da sie nicht subsistieren, haben sie auch (nach St. Thomas) kein eigenes Sein', und nun soll der hl. Thomas untersuchen, wie sich ihr Sein zu ihrer Wesenheit verhalte!" Weder sind nämlich die Seinsprinzipien quod est, noch haben sie das Sein (esse), deswegen ist bei ihnen auch die Frage über den Unterschied zwischen quod est und esse ganz und gar gegenstandslos; aufgeworfen kann ja eine solche nur werden bei Dingen, die das reale und nicht das bloß gedachte Sein haben und infolgedessen wirklich Seiende sind.

Übrigens liefert uns die angeführte Stelle 1. d. 8. q. 5. a. 1 genügende Belege für die Richtigkeit des gefällten Urteils. Der hl. Thomas beschäftigt sich da mit der Frage, ob es einfache Geschöpfe gebe, utrum aliqua creatura sit simplex, und stellt vier Einwände auf, welche für die Einfachheit einiger Geschöpfe sprechen, dann aber wieder zwei, aus denen das Gegenteil zu folgen scheint. Uns interessieren mehr die zwei letzteren und vorläufig speziell noch die erstere Einrede, wo der hl. Thomas gerade die Worte des Boethius anführt: „In omni eo, quod est citra primum, differt et quod est et quo est." Sed omnis creatura, fügt er hinzu, est citra primum. Ergo est composita ex esse et quod est.

Was also in unserem Kommentar de Hebd. mit den Worten ausgedrückt wird: sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter, lautet hier zusammengezogen in einen Satz: in omni eo, quod est citra primum, differt et quod est et quo est, was wiederum in seine Bestandteile aufgelöst dem folgenden gleichkommt: in solo primo differt quod est et quo est secundum intentiones, in omnibus aliis (i. e. in

omnibus creaturis) autem realiter. Nur in Gott ist der Unterschied zwischen dem, was ist, und dem Sein, wodurch es ist, ein bloß begrifflicher, sonst aber in allen Geschöpfen ein realer. Deshalb erklärt der hl. Thomas inbezug auf die zwei letzten Einwürfe: aliae duae procedebant de creaturis, quae habent esse completum, es handle sich hier und somit auch in jenem Satze des Boethius um Geschöpfe, die ein vollständiges Sein haben, wozu die Seinsprinzipien sicherlich nicht zu rechnen sind.

Dabei darf man auch den Umstand nicht unberücksichtigt lassen, daß der englische Lehrer kaum einen Gedanken irgend eines Schriftstellers in seinen Werken so oft wiederholt als diesen des Boethius: In jedem Dinge außer Gott unterscheidet sich „was ist" und das Sein real. So heißt es z. B. in de Anima a. 6: Boethius dicit in lib. de Hebd., quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et quod est vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est; quodlib. 3. a. 20: omnis substantia creata est composita ex potentia et actu i. e. ex eo quod est et esse, ut Boethius dicit in lib. de Hebd.

Freilich verschafft uns diese Erklärung durch den hl. Thomas nicht minder die volle Gewißheit darüber, daß nach ihm die simplicia in lib. de Hebd. auf keinen Fall die subsistierenden Formen, die Engel, bedeuten, weil die Engel ebenfalls erschaffene Substanzen sind und keine göttliche Natur besitzen. Als wollte uns der englische Meister in dieser Hinsicht geflissentlich jedes wie immer geartete Bedenken schon im voraus benehmen, kehrt die erwähnte Erklärung noch besonders häufig da wieder, wo er eigens die Lehre von der Einfachheit der Engel, beziehungsweise von ihrer realen Zusammensetzung, durch die sie sich von Gott wesentlich unterscheiden, beleuchtet. Selbst dem P. B. Felchlin S. J.[1] ist das aufgefallen, da er schreibt: „Merkwürdig ist, daß die meisten Stellen, in denen der reale Unterschied besonders deutlich gelehrt werden soll, gerade mit der Frage über die Natur der Engel zusammenhängen." Wir finden dagegen diesen Umstand durchaus nicht befremdend, reichen doch die Engel durch ihre natürliche Einfachheit näher an die absolute Einfachheit Gottes heran, und somit muß eben bei ihnen jene reale Zusammensetzung aus quod est und esse, die ihnen als

[1] Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1892. S. 432.

Geschöpfen trotz ihrer Einfachheit anhaftet, betont werden, um den unendlichen Abstand zwischen den erschaffenen Geistern und Gott gebührenderweise hervorzuheben. In qualibet creatura, sagt er in quodlib. 2. a. 3, est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius, et hoc est, quod Boethius dicit in lib. de Hebd., quod in omni eo, quod est citra primum aliud est esse et quod est.... Si ergo in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo, quod adhaeret substantiae. Und wieder (de ente et essent. c. 5): Quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura, et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quo est et essentia, ut Boethius dicit de Hebd.

Außerdem zeigen uns die vorausgehenden Zitate auch augenfällig und klar, wie jenes quod est und esse vom hl. Thomas selbst verstanden wird. Nicht die abstrakte Substanz, die allgemeine Natur (z. B. humanitas) wird dem konkreten Individuum derselben (homo) gegenübergestellt, wie es P. Limbourg will, vielmehr bedeutet jenes esse wirklich das Sein im eigentlichen Sinne, das Dasein (esse existentiae, non essentiae). Behauptet ja der Aquinate dort sowohl einerseits, daß der Engel bezüglich seiner Substanz nicht zusammengesetzt und darum seine eigene Wesenheit ist (intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, oder wie er sich ebendort mit Avicenna auch ausdrückt: quidditas substantiae simplicis est ipsumet simplex), als auch anderseits, daß die Engel dennoch aus quod est und quo est (esse) zusammengesetzt sind. Das wäre eine augenscheinliche Ungereimtheit, sobald man das Sein (esse) in dem stets wiederkehrenden Ausspruche: omne simplex esse suum et quod est unum habet, für die Wesenheit (quidditas) erklärt; da nämlich das quod est der Engel ist, der Engel aber wieder seine Wesenheit ist, so wäre das „quod est" die Wesenheit und das „quo est" dieselbe Wesenheit; trotzdem wäre aber der Engel zusammengesetzt aus quod est und quo est, d. h. zusammengesetzt aus nur einer und derselben Realität!?

Ferner hat der englische Lehrer eine solche Deutung zum Überflusse noch ausdrücklich ausgeschlossen. In 1. d. 8.

q. 5. a. 2 unterscheidet er ein dreifaches „quo est“ bei stofflichen Wesen: quo est kann sein 1. die forma totius (beim Menschen humanitas), 2. forma partis (die Seele im Menschen) und 3. das Sein (ipse actus essendi, esse); weil es aber bei den unkörperlichen Substanzen keine forma partis gibt und die Wesenheit das „quod est“ ist, denn (wie wir oben gehört haben) quidditas simplicis est ipsum simplex, so bleibt für das „quo est“ nur noch das dritte, das Sein als actus essendi, esse im Sinne von Dasein. Nachdem er nun dies vorausgeschickt hat, sagt er weiter: Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas (man beachte gut die folgende Beweisführung) aut est esse suum aut non. Si illa quidditas est esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est et ipsum esse suum erit quo est. ... Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est; et similiter in anima. Gerade dasselbe wiederholt er in a. 1 de spirit. creat. ad 8 mit dem Schlußsatze: unde et Boethius sic utitur istis vocabulis in lib. de Hebd. dicens, quod in aliis praeter primum non idem est quod est et esse. Wenn möglich noch deutlicher und genauer erklärt er sich in 1. q. 50. a. 2. ad 3, wonach in den materiellen Dingen eine zweifache Zusammensetzung statthat. Zuerst aus Materie und Form, welche die Natur, die Substanz konstituieren. Die auf diese Weise gebildete, individuelle Natur ist nicht ihr Sein, sondern das Sein ist ihr Akt. Darum verhält sich die individuelle Natur selbst zu ihrem Sein wie Potenz zum Akte. Sieht man dann von der Materie ab und nimmt daher an, daß die Form subsistiere ohne Stoff, so verbleibt noch immer die Form zu ihrem Sein im Verhältnisse von Potenz zum Akte. Eine solche Zusammensetzung von Wesenheit und Sein ist in den Engeln anzunehmen. Und dies will man andeuten, wenn man sagt, der Engel sei aus quo est und quod est oder, was das nämliche ist, aus dem Sein und was ist (esse et quod est) zusammengesetzt, wie sich Boethius ausdrückt.

Licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia et posito, quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse, ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est, quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boethius dicit. Nam „quod est" est ipsa forma subsistens. Ipsum autem esse est, quo substantia est; sicut cursus est, quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est; unde solus Deus est actus purus.

Die Frage bleibt also immer dieselbe: wie verhält sich in den Engeln ihre Wesenheit zu ihrem Sein, nicht aber: in was für einer Beziehung steht die Natur zum Individuum, abgesehen auch davon, daß, wie wir schon oben angedeutet haben, von einer realen Zusammensetzung von Natur und Individuum überhaupt keine Rede sein kann. Nicht einmal in den materiellen Dingen findet eine derartige Zusammensetzung statt. Sokrates ist ja nicht zusammengesetzt aus dem konkreten Individuum (NB. = aus sich selbst) und der abstrakten Natur oder auch nur aus der individuellen und der allgemeinen Substanz, sondern man kann in ihm nur eine zweifache reale Zusammensetzung unterscheiden, wie unmittelbar früher der heil. Thomas richtig lehrt, erstens die aus Materie und Form, welche als Bestandteile seine Natur ausmachen, und zweitens die aus der so gebildeten Natur und seinem Sein.

Hiermit zwingt uns auch diese Erwägung, die Auffassung des P. Limbourg zurückzuweisen. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß der genannte Gelehrte zugleich mit anderen von einer metaphysischen oder logischen Zusammensetzung redet, welche zwei begrifflich unterschiedene und sich gegenseitig ausschließende Realitäten voraussetzt. Bald werden nun drei Arten jener metaphysischen Zusammensetzung angeführt: 1. aus Gattung und Artunterschied 2. aus Wesenheit und Sein, 3. aus

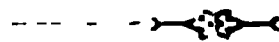
Natur und Hypostase,[1] bald wird noch eine vierte hinzugefügt aus Natur und Subsistenz.[2] Dagegen bemerke ich jetzt kurz, weil ich später darauf zurückzukommen gedenke, daß diese metaphysische oder logische Zusammensetzung eine unglückliche Erfindung ist. In Wirklichkeit kann die Zusammensetzung wohl nur entweder real oder logisch sein, je nachdem ein Ding an sich, seinem physischen Sein nach, welches dasselbe außerhalb des wahrnehmenden Verstandes und unabhängig von ihm hat, als aus realen Teilen, oder seinem begrifflichen Sein nach, das es im Verstande hat (intentio secunda), als aus logischen Quasiteilen zusammengesetzt betrachtet wird. Die logische Zusammensetzung verdient aber nie den Namen einer metaphysischen; denn die Metaphysik handelt von den Dingen nach ihrem realen Sein, während die Logik von ihnen mit Rücksicht auf ihr begriffliches Sein (esse intentionale) im Verstande spricht. Danach ist der Wahrheit gemäß die Zusammensetzung aus Gattung und Artunterschied eine logische und keine metaphysische, die aus Wesenheit und Sein (um von den anderen unterdessen abzusehen) eine reale und keine bloß logische. Wie genau und präzis ist da der hl. Thomas im Ausdrucke! Freilich, man wird mir entgegenhalten, man solle sich um die Worte nicht kümmern. Allerdings, aber dann wohl, wenn die ungenauen und unrichtigen Benennungen eine Verwirrung in der Lehre selbst, weil man so das Metaphysische mit dem Logischen zusammenwirft und verwechselt, verursachen oder minder Eingeweihte leicht zu täuschen imstande sind, und dann selbst, wenn noch so viele und so bedeutende Gelehrte, wie es bekanntlich inbezug auf unseren Punkt der Fall ist, diesem Sprachgebrauche huldigen sollten.

In den materiellen Geschöpfen findet sich eine zweifache reale Zusammensetzung, wie uns der hl. Thomas in der zuletzt erwähnten Stelle belehrt hat, aus Materie und Form, im Menschen z. B. aus Körper und Seele, und aus Wesenheit und Sein. Die Zusammensetzung dagegen aus Gattung und Artunterschied ist eine begriffliche (logische);[3] denn Gattung und Artunterschied sind keine Teile der Art im eigentlichen Sinne des Wortes, was schon

[1] Limbourg S. J. Quaest. Metaph. 1884. p. 322.
[2] A. Lehmen S. J. Lehrbuch der Philos. I. Bd. 1899. S. 436.
[3] 3. q. 90. a. 2.

daraus zu ersehen ist, daß die Gattung und der Artunterschied von der Art ausgesagt wird, nicht aber der Teil vom Ganzen. Darauf macht uns der englische Meister in der Schrift de ente et essentia c. 3 aufmerksam, wo er unter anderem schreibt: Dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex corpore et anima. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est: homo enim nec est anima neque corpus; sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus (d. h. Begriff) tertius ex duabus intellectibus.

Aber abgesehen auch von alle dem, es bleibt dabei doch ein sehr auffallendes Rätsel, warum der hl. Thomas in seinem Kommentar zum lib. de Hebd. die reale Zusammensetzung aus quod est und quo est inbezug auf die Engel, falls diese die simplicia sind, leugnen soll, die er sonst überall mit Berufung auf den Boethius dann verteidigt, und wie er nur an dieser Stelle die Engel mit Gott als simplicia betreffend die Zusammensetzung aus quod est und quo est gleichsetzt, indem er sagt: in omni simplici etc., sonst aber nirgends, vielmehr die Engel auf die ganz gleiche Stufe stellt mit den stofflichen Dingen, indem er wieder und wieder einzuschärfen nie ermüdet: in omni citra primum etc. Nein, in dieser Sackgasse, in die sich die Gegner durch ihre Auffassung verrannt haben, ist ihnen absolut unmöglich, irgend einen Ausweg zu finden, irgend ein Hilfsmittel zu gewinnen, welches sie aus der mißlichen Klemme befreien könnte.



DAS WERDEN IM SINNE DER SCHOLASTIK.

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER,
MAGISTER S. TH., ORD. PRAED.



1. Über die Scholastik und deren Wert oder Unwert im Ganzen wie im Einzelnen haben bereits unzählige berufene und noch mehr unberufene Autoren geschrieben.

Berufene Autoren nennen wir diejenigen, welche sich wirklich die Mühe geben, die Werke der Scholastik vorerst auch tatsächlich zu lesen, welche sich die Anstrengung nicht gereuen lassen, etwas genauern Einblick in diese Folianten der Scholastiker zu tun, und dieselben mit entsprechendem Eifer studieren. Ganz und gar unberufene Schriftsteller aber sind alle jene, welche die Werke der Scholastiker kaum oder nur vom Hörensagen kennen, die es höchstens dahin gebracht haben, den Index, die Inhaltsangabe durchzublättern, zu lesen, und danach ihr Urteil über die Scholastiker sich bilden. Rezensenten tun es ihnen nicht selten nach.

Da fällt uns gerade ein kleines, recht niedliches Ereignis ein, das vor mehreren Jahren sich irgendwo zugetragen hat. Es wurde nämlich an einen o. ö. Professor der speziellen Dogmatik an einer Universität die im freundschaftlichsten Sinn gemeinte Anfrage gestellt, wie ihm der hl. Thomas gefiele, was er von der Lehre dieses Meisters hielte. Die Antwort auf diese Frage lautete kurz und bündig: „Ja sehen Sie, lieber Herr so und so: gekauft habe ich mir die Werke des hl. Thomas wohl, allein bis jetzt konnte ich noch keine Zeit finden, eins derselben aufzuschlagen.“ So die Antwort eines o. ö. Professors der speziellen Dogmatik an einer Universität. Der Herr Professor war aber, wenigstens das müssen wir dankbaren Herzens hier bemerken, ehrlich genug, seine Unkenntnis der Scholastik offen einzugestehen, wie er auch anderseits bescheiden sich jedes Urteils über die Lehrsätze der Scholastiker enthielt. In der Tat ein nobles Vorgehen, und durchaus nachahmenswert.

2. Ist es nun in dieser Beziehung in der neuesten Zeit ebensogut bestellt? Wir sind versucht, diese Frage mit einem entschiedenen „Nein“ zu beantworten. Wenn wir, um von den vielen nur einen Punkt hervorzuheben, in dem Buche des Herrn Dr. Albert Ehrhard, o. ö. Professors an der Universität Wien, lesen: „Diese gerechte Beurteilung (der Scholastik) kann allerdings auch hier nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Sein und das Wesen der Dinge, nicht auf ihr Werden und Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkenntnismittel, die ihr als solche gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten läßt“, so wissen wir in Wahrheit nicht anzugeben, worüber wir

zuerst und mehr staunen sollen: über die Unkenntnis der Scholastik oder über die ungerechte „gerechte Beurteilung“ derselben Scholastiker von seiten des Herrn o. ö. Professors. (Dr. Albert Ehrhard: Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 2. u. 3. Aufl. S. 30, 31, Stuttgart und Wien, Jos. Rothscher Verlag. 1902.) Unser Erstaunen wächst aber noch um ein ganz bedeutendes, sobald wir einen zweiten Herrn o. ö. Professor an einer Universität, Herrn Dr. Schell, sagen hören: „Die scholastische Denkweise hatte keinen Sinn für das Werden“. (Dr. Herman Schell, Katholische Dogmatik, Bd. III, S. 113. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1892.)

Aber wieso kommen diese beiden Autoren zu dieser ihrer genauen Kenntnis der Scholastik? Auf welchem Wege sind sie dahin gelangt, eine „gerechte Beurteilung“ der Scholastik vornehmen und veröffentlichen zu können? Wir müssen unserseits frei und offen gestehen, es einfach nicht zu wissen. Allerdings müssen wir auch die Versuchung einbekennen, der wir zu erliegen vermeinen in der Erinnerung an den Vorfall mit dem früher erwähnten Professor, der sich die Werke des hl. Thomas angekauft, dieselben in seiner schönen, reichhaltigen Bibliothek aufgestellt, aber leider keine Zeit gefunden hat, eins dieser Bücher zu lesen, so unglaublich, ja so unmöglich klingt uns die Behauptung der beiden Autoren in den Ohren, so wenig will unsere Vernunft sie erfassen und uns dieselbe erklärlich machen.

3. Entspricht es denn auch wirklich der Wahrheit, daß die Geistesrichtung der Scholastik auf das Sein und das Wesen der Dinge, nicht auf ihr Werden und Vergehen abzielte? Ist es tatsächlich, sowie unwiderleglich gewiß, daß die scholastische Denkweise keinerlei Sinn für das Werden hatte? Wir müssen das eine wie das andere auf das entschiedenste verneinen, wie schon oben ausdrücklich betont, uns höchlich verwundern über die völlige Unkenntnis über die Scholastiker, wie nicht weniger über die große Ungerechtigkeit der „gerechten Beurteilung“ der Scholastik von seiten dieser beiden Autoren. Dieser Ausspruch ist für uns selber um so peinlicher, es ist uns selber um so schwerer und unliebsamer, ihn tun zu müssen, als es sich hier um zwei katholische Theologen von nicht gewöhnlicher Begabung und Belesenheit handelt. Allein wir sind es der so vielfach verkannten und ungerecht beurteilten Scholastik, wir sind es aber noch weit mehr der Wahrheit selber schuldig, daß wir derlei durchaus falschen Ansichten offen

entgegentreten. Wer die Werke der Scholastiker tatsächlich nicht gelesen hat, der möge das schöne Beispiel des Herrn Professors nachahmen und sich des Urteils über dieselben ein für allemal begeben. Niemand wird ihm darüber einen Vorwurf machen, daß er nicht alles wisse.

Die Wahrheit ist demnach die, daß die Geistesrichtung der Scholastiker zum mindesten ebensogut, wenn nicht noch mehr, auf das Werden und Vergehen, als auf das Sein und Wesen der Dinge abzielte, und daß die scholastische Denkweise für das Werden weit mehr Sinn hatte, als Herr Dr. Schell sich einzubilden vermag. Hier sind die Beweise dafür aus dem Fürsten der Scholastik, S. Thomas von Aquin.

Das Werden im Sinne der Scholastik.

I. Das Werden im allerweitesten Sinne.

4. Das Werden in dem allerweitesten Sinne kommt jenem Dinge zu, von dem etwas Neues oder auch etwas von neuem ausgesagt wird. Und es ist in dieser Beziehung ganz einerlei, ob dieses Neue im Dinge selber etwas Wirkliches ist, oder bloß etwas gemäß unserer Auffassung, gleichwie zu diesem Zwecke auch nicht eine sachliche, reale Beziehung in dem Dinge selber als erforderlich sich erweist, sondern eine Beziehung auf Grund unseres Denkens dazu vollkommen genügt. In diesem Sinne sagen wir in eigentlichster Bedeutung selbst von Gott ein Werden aus, wenn wir behaupten, Gott sei Mensch geworden, oder wenn der Psalmist singt: O Herr, Zuflucht bist du uns geworden von Geschlecht zu Geschlecht. (Psalm 89, 1.) Es liegt auf der Hand, daß hier von Gott etwas Neues ausgesagt wird, nämlich eine Beziehung Gottes zu der Kreatur. Allein diese Beziehung ist in Gott selber nicht etwas Sachliches, wie überhaupt alles, was wir von Gott in der Zeit aussagen, in ihm selber nichts Reales ist. (Unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, ita tamen, quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera: Deus factus est homo. Summ. th. 3. p. q. 16. a. 6. — Fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocunque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur,

tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus quae absolute dicuntur. Non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quae relative dicuntur possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius, qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet, omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: Domine refugium factus es nobis. Ps. 89. 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur: Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae. Ibid. ad 2.) Vgl. Sent. 1. d. 30. q. 1. a. 1. ad 1. — Sent. 3. d. 7. q. 2. a. 1. — Epist. ad Roman. 1. lect. 2.

5. Daraus ergibt sich ohne Mühe, was die Scholastik unter dem Werden in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes verstanden hat. Das Werden in diesem Sinne besagt nichts anderes, als daß ein Ding irgend etwas Neues erlangt hat, sei es auch nur eine neue Beziehung, und infolgedessen eine neue Benennung. Nur darf man mit dem Begriff des Werdens in dieser Bedeutung nicht immer etwas Sachliches in dem Dinge selber oder jedesmal auch zugleich eine Veränderung des Dinges verbinden. Namentlich gilt dies mit Bezug auf Gott, der weder in sich selber etwas Reales empfangen, noch irgend welcher Veränderung unterworfen sein kann. Um von diesem Werden eines Dinges mit Grund sprechen zu können, dazu reicht unsere Auffassung des Neuen vollkommen aus. (Ex hoc quod de novo de Deo dicuntur non sequitur quod in eo sit aliquod fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum. Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel huiusmodi, factus, nullo tamen modo dicendus est mutatus, quia mutatio imponitur pro remotione eius, a quo est motus; sed fieri pro adeptione eius ad quod motus terminatur. A Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem. Unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud. Sent. 1. d. 30. q. 1. a. 1. ad 1.)

Der kurze Einblick, den wir bis jetzt in die Lehre der Scholastik über das Werden genommen haben, überzeugt uns schon, inwieweit die „mittelalterliche Geistesrichtung“ nicht allein auf das Sein und Wesen der Dinge, sondern auch auf das Werden und Vergehen derselben abzielte. Ebenso sagt uns dieser Einblick, daß die „scholastische Denkweise“ sehr viel Sinn für das Werden hatte. Denn wer den Begriff und das Wesen des Werdens so allseitig erörtert, daß er die Frage aufwirft, ob das Werden auch auf Gott seine Anwendung finde, der verrät in der Tat für das Werden einen außerordentlich feinen und geschärften Sinn. Doch, schreiten wir einstweilen in unserer Untersuchung fort.

II. Das Werden in einem etwas engeren Sinne.

6. Das Werden in seiner obersten Bedeutung schließt etwas Neues in dem Ding in sich, was immer es sein möge, das wir dann folgerichtig und wahrheitsgetreu von dem Dinge selber aussagen. Nun fragt es sich, ob bloß eine Eigenschaft des Dinges, welche immer, oder das Ding selber, so wie es ist, neu werde. Trifft das letztere zu, dann sagen wir, dieses und jenes Ding ist geworden. Doch das allein genügt noch nicht. Um richtig zu sprechen, muß noch untersucht werden, ob in dem Dinge, welches wir neu nennen, auch alles und jedes neu sei. In diesem Falle erklären wir, das Ding sei aus nichts, es sei erschaffen worden. Gehen wir näher auf die Sache ein und erörtern wir den Begriff und das Wesen: „aus nichts“ werden, das Werden in diesem engeren Sinne.

7. Der Begriff: „aus nichts“ werden hat eine mehrfache Bedeutung. Er kann besagen, daß ein Ding überhaupt nicht „wird“, gleichwie wir sagen können, dieser Mann spricht von nichts, weil er überhaupt nicht redet, sondern stets genaues Stillschweigen beobachtet. In diesem Sinne könnten wir, obgleich es nicht gebräuchlich ist, von Gott sagen, er „werde“ aus nichts. Gott „wird“ ja in gar keiner Weise. Ähnlich sprechen wir auch im gewöhnlichen Leben mit den Worten: daraus wird nichts, nichts wird daraus, daraus kann ein für allemal nichts werden usw. Wir verneinen dadurch das Ding selber. (Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo duplex est sensus. Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel

potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem adhuc potest esse duplex sensus. Unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit: sicut de tacente possumus dicere, quod de nihilo loquitur. Et sic de Deo possumus dicere, quod de nihilo fit, quia omnino non fit, quamvis iste modus loquendi non est consuetus. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 1. ad 7.)

8. „Aus nichts“ werden kann aber auch den Sinn haben, daß ein Ding tatsächlich wird, aber es ist kein anderes und früheres vorhanden, aus welchem es werden könnte. Der Mensch z. B. wird traurig und kränkt sich wegen nichts, aus gar keiner Ursache oder Veranlassung. Es geschieht wirklich wegen nichts und wieder nichts. In dieser Bedeutung wird ein Ding aus nichts, weil von seiten des Dinges selber keinerlei Ursache und Veranlassung, daß und warum es wird, nachweisbar oder überhaupt vorhanden ist. (Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid, ex quo fiat: sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam. Et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. l. c.)

9. Ferner könnte „aus nichts“ in der Weise gedeutet werden, daß das Nichts die Ursache, wenigstens die stoffliche, die materielle Ursache abgibt, aus welcher das Ding wird. Diese Bedeutung des Werdens aus nichts enthält aber einen Unsinn, denn ein Nichtseiendes kann niemals eine stoffliche Grundlage abgeben. Leugnen wir aber mit dem „aus nichts“ jede stoffliche Ursache, dann ist die Sache richtig. So bedarf der Künstler, der Handwerker, der Mensch überhaupt des Stoffes, um daraus etwas Neues zu schaffen. Die Kreatur, welcher Art und Vollkommenheit sie immer sei, braucht, wie wir noch dartun werden, den Stoff, die materielle Unterlage, um etwas Neues hervorzubringen. Doch davon später. Ganz anders verhält sich die Sache mit Bezug auf Gott, dem die Erschaffung eines Dinges einzig und allein zukommt. Darum bewirkt Gott das Ding in diesem Sinne vollständig „aus nichts“. (Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, alius falsus. Falsus quidem, si positio

importet habitudinem causae -- non ens enim nullo modo esse potest causa entis. l. c.)

10. Weiter zeigt der Begriff des Werdens „aus nichts" hin auf die Ordnung der Aufeinanderfolge, indem damit gesagt wird, ein Ding sei früher, sei es der Zeit, sei es der Natur nach, nicht gewesen, nun aber existiere es. Aus nichts ist also hier nach dem Nichts, das Nichts ist dem Dinge vorausgegangen. (Verus autem sensus est, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihilum. Quod etiam verum est in creatione. l. c. — Primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non autem oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget. Non autem praepositio importat ordinem ad nihil. -- Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset. Esse vero solum ab alio habet. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 14. ad 7. sol. arg. contr.)

11. Endlich müssen wir noch einer Bedeutung des Werdens „aus nichts" und der Erschaffung hier gedenken. Es ist dies um so notwendiger, als diese, und gerade diese Bedeutung von der allergrößten Wichtigkeit ist, anderseits aber von den verschiedenen Autoren regelmäßig mit Stillschweigen übergangen, völlig außeracht gelassen wird. Diese Wichtigkeit wird sich uns im Verlaufe der Abhandlung noch näher ergeben. Oben haben wir bereits auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß hier in der weiten oder etwas engern Bedeutung des Begriffs „werden" die Frage ihre Lösung finden müsse, ob alles und jedes im Ding neu sei, ob das Ding seiner Gänze nach, also das ganze Wesen als neu sich erweise. In diesem Falle ist das Werden des Dinges ein und dasselbe mit der Erschaffung und in notwendiger Folge auch eins und dasselbe mit dem Werden „aus nichts". Wir begreifen schwer, oder richtiger gesagt,

gar nicht, warum die Autoren der Neuzeit auf diesen entscheidenden Punkt nicht eingegangen sind, auf denselben nicht einmal bei der Abhandlung über die Schöpfung aufmerksam gemacht haben. Gerade die Tatsache, daß bei dem Werden, von welchem wir soeben sprechen, die ganze Wesenheit eines Dinges „wird“, bildet mit einen der Hauptgründe, warum dieses Werden grundverschieden ist vom Werden im eigentlichen Sinne.

12. Wie steht es nun mit unserer Angelegenheit, die wir auszutragen haben? Zielte die mittelalterliche Geistesrichtung auch auf das Werden in diesem zweiten Sinne ab? Hatte die scholastische Denkweise einen Sinn für dieses Werden? Lassen wir die Scholastik selber diese Fragen beantworten. Vernehmen wir also:

Man muß durchaus an der Wahrheit festhalten, daß Gott etwas aus nichts erschaffen kann und auch in der Wirklichkeit erschafft. Um dies einzusehen, müssen wir uns gegenwärtig halten, daß ein jedes Tätige in dem Maße wirkt, als es selber Wirklichkeit besitzt. Folglich muß man die Tätigkeit auf die Weise einem Wesen zuschreiben, auf welche es in Wirklichkeit ist. Nun ist aber Gott durch und durch Wirklichkeit sowohl mit Bezug auf sich, denn er ist reine Wirklichkeit ohne irgend eine Beimischung einer Potentialität, als auch rücksichtlich der Dinge, welche Wirklichkeit haben; bildet er doch die Urquelle alles Seienden. Folglich bringt Gott durch seine Tätigkeit das ganze selbständige Wesen hervor und setzt dabei nichts voraus, weil er das Prinzip des ganzen Seins und nach der Gänze dieses Seins ist. Aus diesen Grunde kann Gott etwas aus nichts bewirken, und diese Tat Gottes nennen wir Schöpfung oder auch Erschaffung.

(Tenendum est firmiter quod Deus potest facere aliquid ex nihilo, et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu. . . . Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et haec eius actio

vocatur creatio. QQ. disp. de potentia q. 3. a. 1. — Creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne, quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis, sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res et quidquid est in re aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res secundum totum in quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.)

Wir hören also die Scholastik lehren, daß Gott Dinge erschaffen kann und auch in der Wirklichkeit erschaffen hat. Folglich sind Dinge nach der zweiten Art, die im Begriff des „Werdens" eingeschlossen ist, auch tatsächlich „geworden". Die Scholastik spricht hier ausdrücklich vom „Werden" oder „Gewordensein" der Dinge, nicht von deren Wesen und Sein. Die Art und Weise des „Werdens" der Dinge wird behandelt. Somit hatte die „scholastische Denkweise" offenbar auch einen „Sinn" für das „Werden" der Dinge, zielte ihre Geistesrichtung ganz vorzüglich auch auf das „Werden" ab.

13. Indessen, vielleicht bewahrheitet sich dieses Werden der Dinge zwar in dem einen und andern, aber nicht in allen Fällen, so daß die mittelalterliche Geistesrichtung es nicht der Mühe wert erachtete, sich weiter damit zu beschäftigen? O nein, das ist keineswegs der Wahrheit entsprechend. Die Scholastik nimmt nicht eine einzige Kreatur oder auch nur einen Teil derselben von dieser zweiten Art des Werdens oder Gewordenseins aus. Erteilen wir zum Beweise dafür der Scholastik das Wort. Man muß sagen, daß alles und jedes Seiende, wie immer es ein Sein haben möge, von Gott erschaffen worden ist. Denn finden wir in einem Dinge etwas, was diesem Dinge durch Anteilnahme zukommt, so muß es notwendigerweise von dem verursacht sein, dem es wesentlich eigen ist. Nun aber bildet Gott das für und durch sich selber bestehende, das subsistente Sein, und als solches kann es nur ein einziges geben. Folglich sind alle andern Dinge nicht ebenfalls das für und durch sich bestehende Sein, sondern sie haben bloß Anteil an dem Sein. Was immer also in den Dingen

verschieden sich herausstellt, je nach dem verschiedenen Anteil an dem Sein, vollkommener oder unvollkommener, das alles ist vom ersten, vollkommensten Sein verursacht. Das haben ja selbst Plato und Aristoteles begriffen. (Necesse est dicere omne ens quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit, quod necesse est, ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit, quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod est maxime calidum est causa omnis caliditatis. Summ. th. 1. p. q. 44. a. 1.) Vgl. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 5.

14. Könnte man nicht sagen, daß die Scholastik so redet, wenn sie das erste, ursprüngliche „Werden" der Welt, der Dinge im Auge hat, nicht aber vom spätern „Werden" derselben ihre Ansicht vorträgt. Das ist nicht der Fall. Die Scholastik weiß uns auch ebensogut Aufschluß zu geben über das Werden in dieser zweiten Bedeutung zu jeder Zeit, zu ihrer sowohl, wie zu jeder andern bis zum Ende einer jeden Zeit. Fragen wir sie, was sie uns über das „Werden" der menschlichen Seele für Anschauungen mitzuteilen habe. Sie wird uns sofort antworten, daß auch inbezug auf diese ausschließlich die Erschaffung, das Werden „aus nichts" platzgreifen müsse. Sehen wir uns die Gründe dafür genauer an. Bereits an früherer Stelle wurde betont, daß zum Begriff und Wesen dieses „Werdens", zur entscheidenden Wichtigkeit desselben die ganze Wesenheit oder die Wesenheit des Dinges der ganzen Substanz nach gehöre. Die Erschaffung, das Werden aus nichts setzt nicht allein keinerlei Substrat voraus, aus welchem ein neues Ding wird, sondern sie setzt auch kein Substrat in dem Dinge, welches wird,

voraus. Somit muß, damit eine Erschaffung oder ein Werden aus nichts vorhanden sei, im gewordenen Dinge selbst alles neu, alles erst und zugleich hervorgebracht sein. Dieser Umstand ist mitentscheidend für das Werden in diesem Sinne, für das Werden aus nichts. Der hl. Thomas weist mehrmals ganz ausdrücklich auf diesen Punkt hin. (Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est, ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum formâ transmutata. In reliquis autem mutationibus praesupponitur subiectum quod est ens completum. Unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur, sed ad formam quae de potentia in actum educitur. Sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re. Et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praeexistat, quasi non creatum. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.) Wie jedermann sieht, sagt hier der englische Lehrer bedeutungsvoll: „in re quae creari dicitur", nicht aber: „ex re, ex qua creari dicitur", und das ist von größter Wichtigkeit. Im Gewordenen selber darf nichts sein, was nicht neu, nicht „geworden" wäre. Daher erklärt auch S. Thomas daselbst das eigentliche Wesen der Erschaffung, das „Werden aus nichts" mit den Worten: „producere rem in esse secundum totam suam substantiam". Und anderswo, wie wir bereits gesehen: „unde Deus per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito". Ferner: „in creatione per quam producitur tota substantia rei non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius". Summ. th. 1. p. q. 45. a. 2. ad 2.

Nun wissen wir aber, daß die Seele des Menschen eine Substanz ist, ihre eigene Wesenheit, ihr eigenes Sein hat, das sie dem Leibe mitteilt. Folglich muß die Seele durch Erschaffung aus nichts entstehen. Den Beweis, daß die menschliche Seele eine Wesenheit, eine Substanz sei, können wir hier vollständig übergehen, weil derselbe zunächst nicht zu unserer jetzigen Frage gehört. Unsere Aufgabe ist vielmehr die, darzutun, daß die Scholastik über das „Werden" der Seele des Menschen lange Untersuchungen angestellt hat. In den Werken QQ. disput. de potentia q. 3. a. 9 legt S. Thomas, um von vielen andern Stellen zu schweigen,

weitläufig dar, warum die menschliche Seele nicht durch die Eltern „werden" könne. Das Gleiche geschieht in der Summa th. 1. p. q. 118. a. 2 und in der Summa contra Gentes. lib. 2. cap. 86. 87.

Daraus ergibt sich mehr als zur Genüge und durchaus überzeugend, daß die mittelalterliche Geistesrichtung nicht weniger auf das Werden und Vergehen abzielte, als auf das Wesen und Sein der Dinge. Ebenso ist daraus klar, daß die scholastische Denkweise für das Werden außerordentlich viel Sinn hatte. Aber vollständig keinen für das eigentliche Werden? Ebensoviel, wie für die zwei andern Arten. Damit kommen wir zu dem Werden in dritter Bedeutung.

III. Das Werden im engsten oder eigentlichen Sinne.

15. Bedeutet das Werden im allgemeinsten Sinne das Vorhandensein eines Neuen in dem Dinge, so besagt das Werden in einem engern Sinne, daß das Ding selber neu sei, und zwar mit allem, was es ist und hat, mit einem Worte: seinem ganzen Wesen nach. Nun finden wir aber noch ein Drittes vor. Es „wird" zwar ein neues Wesen, eine neue Wesenheit des Dinges, allein nicht seiner Gänze nach. Es wird nicht alles und jedes in dem neuen Dinge, sondern etwas, ein Bestandteil dieser Wesenheit des neuen Dinges, geht von dem, aus welchem das neue Ding wird, in dieses selbst über, „wird" also nicht ebenfalls. Nichtsdestoweniger können wir mit allem Recht und in Wahrheit das ganze Ding, die ganze Wesenheit des Dinges neu nennen. Denn obgleich dieses Substrat, welches aus dem frühern in das neue Ding übergeht, nicht „wird", so war es doch anders im frühern Ding inbezug auf das neue, als jetzt im neuen Dinge selber. Im frühern war dieses Substrat bezüglich des neuen nur der Anlage, der Potenz nach, im neuen dagegen ist es der Wirklichkeit nach, ist es in actu. Darum kann man mit Fug und Recht das ganze Ding, die ganze Wesenheit des Dinges als eine neue bezeichnen. Das ist es, was wir den heil. Thomas sagen hörten mit den Worten: „Primum est, (bezüglich der Erschaffung) ut nihil praesupponat in re, quae creari dicitur. Unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam, quae non generatur, sed per generationem completur in actum

formâ transmutata." Manche Ausgaben haben: in actum formae transmutata. Allein das gibt, unseres Erachtens, keinen rechten Sinn. Es muß der Ablativ von forma stehen. Dann lehrt diese Stelle des englischen Meisters: der Stoff, also das Substrat „wird" nicht bei dem ganzen Vorgange des „Werdens" in dieser dritten Bedeutung, sondern der Stoff wird durch die Form, durch den Hinzutritt der neuen Form in die Wirklichkeit übergeführt: in actum transmutata, natürlich per formam. Also ist dieser Stoff im frühern Dinge, aus welchem das neue Ding wird, mit Bezug auf dieses neue in potentia, in der Anlage vorhanden, wird aber im neuen durch die Form des neuen Dinges in die Wirklichkeit gesetzt, verwirklicht.

16. Wie jedermann sieht, handelt es sich bei dem Werden der dritten Art, oder bei dem Werden im eigentlichen Sinne, um zwei Bestandteile des neuen Dinges. Also ist das Wesen, die Wesenheit dieses Dinges nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Und so verhält es sich in der Tat. Darum muß das „Werden" der menschlichen Seele, weil sie eine durchaus einfache Wesenheit, eine einfache Substanz ist, von diesem Werden ein für allemal ausgeschlossen bleiben. Der Seele des Menschen kommt ausschließlich nur die zweite Art des „Werdens" zu. Daher kann das Werden der menschlichen Seele nur von Gott, und zwar von ihm allein verursacht werden. Das Werden der dritten Art, das Werden im eigentlichen Sinne dagegen hat auch die Kreaturen zu seiner bewirkenden Ursache, die Geschöpfe selber bringen neue Wesen hervor. Das zu bemerken ist, wie wir alsbald sehen werden, von größter Wichtigkeit.

17. Was ist's nun? Hat die mittelalterliche Geistesrichtung auch auf das Werden im eigentlichen Sinne abgezielt? Hatte die scholastische Denkweise Sinn für dieses Werden? S. Thomas wird es uns sagen. Es ist bekannt, daß viele Scholastiker zu dem Werke des Aristoteles über die Physik, die Generatio et Corruptio Erklärungen, Kommentare geschrieben haben. Alle aber bestimmen als den Gegenstand der Naturphilosophie das Seiende, insofern es der Bewegung oder Veränderung unterworfen ist, das ens mobile. Davon weicht auch der englische Lehrer nicht ab. (Alio modo dicitur naturale secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu. Et sic naturale dicitur illud solum, quod movetur et est

ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus. Sent. 2 d. 2. q. 2. a. 2. ad 4. — De his, quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est, quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est. Naturalia autem sunt quorum principium est natura. Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est. De his igitur quae habent in se principium motus est scientia naturalis. Comm. in Phy. 1. 1. 3. ed. Leonin.) Mit diesen Worten leitet der hl. Thomas seinen Kommentar zu der Physik des Aristoteles ein. Das der Bewegung unterstehende Seiende weist also eine Veränderung auf. Jede Veränderung aber ist ein Werden und Vergehen. Denn Veränderung und Werden können niemals voneinander getrennt erscheinen, wenngleich sie der Sache nach nicht eins und dasselbe bilden. Zum mindesten ist das Werden das Endziel, der terminus einer jeden Bewegung oder Veränderung, und auch das Naturding kann nicht anders als bewegend oder verändernd ein neues Ding hervorbringen. (Fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum praecedentem esse rei, quae fieri dicitur. Et sic oportet quod fieri rei praecedat duratione factum esse. Alio modo fieri dicitur terminatio motus, esse inducentis. Sent. 3. d. 3. q. 5. a. 2. ad 5. — Si includitur in factione tam motus praecedens quam mutatio, quae est terminus eius, sicut generatio alterationis; tunc fieri pertinebit ad motum praecedentem, et factum esse ad terminum motus, qui est ipsa generatio, et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendit se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et fieri et factum esse. Et sic quod fit est — si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est — sed factum est ratione termini mutationis, sicut dicimus, quod simul terminatur motus et terminatus est. Sent. 4. d. 11. q. 1. a. 3. qu. 2. ad 4.)

18. Damit aber ja niemand im Zweifel sei, daß hier von dem Werden im eigentlichen Sinne abgehandelt werde, geht der englische Lehrer in seinem Kommentar zu dem Buche des Aristoteles über die Generatio et Corruptio alle möglichen Arten dieses „Werdens“ einzeln durch. S. Thomas springt darum nach der Feststellung des eigentlichen Gegenstandes, welcher dem Werden unterliegt, des ens mobile,

im Kommentar zu der Physik, sofort über zu der ersten Art dieses Werdens, der Lokalbewegung. (De coelo et mundo.) Dann aber beschäftigt er sich alsogleich mit dem Werden hier auf Erden, mit der generatio et corruptio. Dieses Werden unterscheidet aber der Fürst der Scholastik in ein schlechthiniges, generatio, und in ein beziehungsweises, alteratio. Ersteres dringt bis zum innersten Wesen des Dinges, zu dessen Wesenheit vor, letzteres dagegen betrifft die Eigenschaften, die Accidenzen des Dinges. (Res autem quas considerat Naturalis sunt motus et mobile. Dicit enim Philosophus in secundo Physicor. quod quaecumque mota movent, sunt physicae speculationis. Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris et communis omnibus corporibus naturalibus ut probatur in 8° Physicor. Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro Physicorum, primo oportuit ut tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali in libro de Coelo, quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem. Augmentum etiam consequenter se habet ad generationem. Nam augmentum non fit sine quadam particulari generatione, qua scilicet nutrimentum convertitur in nutritum; sicut Philosophus dicit in 2° de anima, quod cibus nutrit, inquantum est potentia caro, augmentat autem inquantum est potentia quanta caro. Et ideo necesse est, quia hi motus quodammodo consequenter se habent ad generationem, quod simul de his et generatione et corruptione tractetur. Comment. in libr. Arist. de generat. et corrupt. Proem. 1. edit. Leonin.)

Wir haben also, wie jedermann sehen kann, die lebendige Tatsache vor uns, daß die Scholastiker, und zwar in nicht geringer Anzahl, ganze Kommentare, die längsten Abhandlungen über das „Werden" schreiben, aber nichtsdestoweniger soll die mittelalterliche Geistesrichtung auf das Sein und Wesen der Dinge, nicht auf deren Werden und Vergehen abgezielt haben. Und eine derartige Kritik,

ein in dieser Weise abgegebenes Urteil wird noch dazu eine „gerechte Beurteilung“ genannt. Die Scholastik befaßt sich eingehend und gründlich mit dem Werke des Aristoteles über das Werden und Vergehen. Allein, so sagt man uns, das „scholastische Denken hatte für das Werden gar keinen Sinn“.

19. Die Scholastik beschäftigt sich also viel und ausführlich mit dem „Werden“ der Naturdinge. Um diese Tatsache noch mehr zu beleuchten, wollen wir vernehmen, was sie über das Werden eigentlich sagt, wie sie dasselbe näher bestimmt. Die Scholastik verteidigt folgende Wahrheiten: Gott der Herr setzte im Anfang alle Dinge und alles, was in den Dingen ist, in das Dasein. Diese freie Tat Gottes nennen wir Schöpfung oder Erschaffung. Diesen Punkt haben wir bereits früher ausführlich erörtert, und die Beweise aus dem Fürsten der Scholastik dargelegt. Aber Gott der Herr hat dies nur einmal getan, in der Weise nämlich, daß er nicht immer wieder schöpferisch neue Wesen in das Dasein rufen muß, sondern das Hervorbringen neuer Wesenheiten der Naturdinge den Naturdingen selbst überlassen, ihnen dazu die nötigen Eigenschaften und Kräfte mitgeteilt. So können die Naturdinge selber durch ihre eigenen Kräfte und von Gottes Kraft und Wirksamkeit getragen und innerlichst vervollkommnet neue Wesen der Naturdinge bewirken oder verursachen. Diese Kraft Gottes, den Kreaturen verliehen, und seine Wirksamkeit mit den Geschöpfen hindert indes in gar keiner Weise, daß tatsächlich die Kreaturen selber die wahre und eigentliche Ursache der neuen Wesen sind, und wirkliche, nicht scheinbare Ursachen der neuen Dinge genannt werden müssen. Ausgenommen von dieser bewirkenden Ursache der Naturdinge ist, wie oben hervorgehoben wurde, die Seele des Menschen. Diese muß jederzeit und in jedem Falle unmittelbar von Gott erschaffen werden. Dazu reicht die Kraft der Kreatur, wie vollkommen dieselbe auch sein möge, trotz der Mithilfe und Wirksamkeit Gottes unmöglich aus. Die Gründe dafür werden wir später noch näher kennen lernen.

20. Gott der Herr bringt also nicht mehr allein, mit Ausschluß der Kreaturen, verschiedene neue Wesen der Naturdinge hervor. Der englische Lehrer tritt mit aller Entschiedenheit der Ansicht jener Autoren entgegen, welche behaupten, die Kreaturen bildeten in dem Hervorbringen

neuer Wesenheiten der Naturdinge einzig und allein nur Gelegenheitsursachen. Nein, erklärt S. Thomas, das ist durchaus falsch. Die Naturdinge sind wahre, eigentliche Wirkursachen der neuen Wesen. Wer das Gegenteil verteidigt, geht in die Irre. Eine derartige Anschauung widerspricht unsern gesunden Sinnen sowohl, wie nicht weniger unserer Vernunft. Es widerstritte sogar der Güte unseres Gottes. (Quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, ut res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam. . . . Unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se: dicebant, quod Deus ita statuit, ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret, nisi apposito igne. Non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui. Nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur — quod etsi in visu sit dubium propter eos, qui visum extramittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum — sequitur quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum; cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. — Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra enim requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. — Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est. Ex quo factum est, quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 7. 8. 11.) Vgl. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 1. 2. 3. — q. 105. a. 5, besonders Summ. contra gent. lib. 3. cap. 21 u. cap. 69.

Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß die Naturdinge selber neue Wesenheiten der Dinge

hervorzubringen imstande sind und auch tatsächlich verursachen. Wir haben umsoweniger Grund, daran zu zweifeln, umsoweniger die Notwendigkeit, in dieser Beziehung Beweise auf Beweise zu häufen, als unsere modernen Gelehrten, Schriftsteller oder wie immer sie heißen mögen, alle und jede Wirksamkeit der Naturdinge für neue Wesen einzig und allein den Naturdingen selber zuschreiben. Gott der Herr wird dabei zum mindesten ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder auch ein für allemal offiziell und privatim kalten Blutes ausgeschlossen. Der Grund, warum wir auf diesen Punkt näher einzugehen und aufmerksam machen zu müssen glaubten, liegt in dem Umstande, daß wir das „Werden" im Sinne der Scholastik allseitig klarstellen wollen. Ein Vorwurf des Zuviel wird uns umsoweniger treffen, als es sich hier um die Frage handelt, ob das „scholastische Denken" für das „Werden" einen Sinn hatte oder nicht.

21. Diese eine Tatsache steht also ein für allemal fest: im Sinne der Scholastik bringen die Naturdinge selber neue Wesenheiten hervor, sind sie deren wahre und wirkliche Ursachen. Allein sofort drängt sich uns die Frage auf: bewirken die Naturdinge ganz neue Substanzen? sind sie Ursache, daß Wesenheiten ihrer Gänze nach „werden", daß die ganze Substanz wird, generatur? Nach unserer bisherigen Darlegung ist diese Frage ohne alle Mühe mit einem offenen „Nein" zu beantworten. Denn das Werden der ganzen Wesenheit nach ist ein und dasselbe mit der Erschaffung, mit dem Werden aus nichts. Erschaffen aber kann niemals und unter gar keiner Bedingung in der Möglichkeit, viel weniger noch in der Wirklichkeit eines Naturdinges oder überhaupt eines Geschöpfes liegen. Die Gründe für diese Wahrheit sind durchaus zwingende. Denn ein jedes Ding ist tätig, insofern und insoweit als es Wirklichkeit hat, in actu ist. Folglich richtet sich die Kraft und das Maß der Tätigkeit nach dem Grade der Wirklichkeit, des esse in actu. Nun ist aber eine jede Kreatur, das Naturding noch ganz besonders, nur teilweise in der Wirklichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde, nämlich mit Bezug auf sich selber und auch hinsichtlich der andern Dinge, welche ebenfalls Wirklichkeit besitzen. Mit Bezug auf sich selber hat das Geschöpf nur teilweise Wirklichkeit, denn nicht die ganze Substanz irgend einer Kreatur, namentlich die

des Naturdinges, ist Wirklichkeit, indem sie zusammengesetzt ist aus Stoff und Form. Darum wirkt auch das Naturding nicht in seiner Gänze und ganz durch sich, sondern nur durch sein Bestimmungsprinzip, durch seine Form, wodurch es sich in der Wirklichkeit befindet. Aber auch nicht hinsichtlich der andern Naturdinge, weil kein einziges Naturding oder Geschöpf überhaupt alle Wirklichkeit und Vollkommenheit in sich schließt. Die Wirklichkeit eines jeden derselben ist bestimmt und beschränkt auf eine Gattung und Art. Somit vermag kein Naturding ein Seiendes als solches zu verursachen, sondern nur ein ganz bestimmtes, gemäß dieser oder jener Art, denn ein jedes Ding bringt ein sich ähnliches hervor. Folglich kann auch das Naturding nicht ein neues, mit allem, was dieses neue ist und besitzt, verursachen. Daher ist auch die Tätigkeit des Naturdinges stets mit einer Bewegung oder Veränderung verknüpft, und erfordert eben diese Tätigkeit einen Stoff, welcher das Substrat dieser Bewegung oder Veränderung bildet. Aus diesem Grunde vermag das Naturding nicht ein anderes zu erschaffen, aus nichts zu bewirken. (Omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu. Et hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma. Et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo per comparationem ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu, sed quaelibet earum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie; nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utputa ad speciem ignis vel ad albedinem vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo, et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus. Et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 1.) Vgl. daselbst a. 4. — Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3. — Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.

22. Obgleich der englische Lehrer hier an der soeben angezogenen Stelle zunächst die Naturdinge im Auge hat, denen er eine schöpferische Kraft, eine Wirksamkeit, um eine neue Wesenheit aus nichts zu verursachen, in jeder Weise abspricht, so gilt doch die Beweisführung des Meisters auch mit Bezug auf alle andern, selbst die höchsten und vollkommensten Kreaturen: z. B. die Engel. Daher sind die Worte: „weil die Naturdinge aus Stoff und Form zusammengesetzt sind", unmittelbar allerdings für die Naturdinge maßgebend. Allein es findet auch in den übrigen Geschöpfen eine ähnliche Zusammensetzung statt, aus Fähigkeit und Wirklichkeit, aus Potenz und Akt, so daß kein Geschöpf, welcher Art und Vollkommenheit immer, agat secundum se totum. In diesem Falle müßte es ja actus purus, Gott selber sein, was selbstverständlich den Begriff und das Wesen eines Geschöpfes dann selber aufhebt. Die Lehre des hl. Thomas richtet sich gerade gegen jene Autoren, welche behaupten, Gott habe unmittelbar nur die höchsten Engel erschaffen, diese aber hätten dann die schöpferische Tätigkeit den niedern Kreaturen gegenüber weitergeführt und ausgeübt. Diese Ansicht nun ist es, welche der englische Lehrer bekämpft, indem er feststellt, daß überhaupt keine Kreatur zu erschaffen vermöge. (Quidam philosophi posuerunt quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps. Unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia et corporalem naturam mediante spirituali. Quod pro haeresi condemnatur, quia haec opinio honorem, qui Deo debetur, creaturae attribuit. Unde propinqua est ad trahendum in idololatriam. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3.) In seiner Summa contra gentes behandelt der englische Lehrer abermals in zwei Artikeln die These, daß keine Kreatur zu erschaffen imstande sei. Der erste Artikel lautet: kein Körper, also kein Naturding, vermag zu erschaffen; im zweiten wird dargetan, daß die Erschaffung irgend eines Dinges ausschließlich Gott zukomme. (Summa contra gentes. lib. 2. cap. 20. 21.) Für die Wahrheit des ersten Artikels werden fünf Gründe beigebracht, die des zweiten wird durch neun Beweise kräftigst unterstützt. Um in diesem Punkte nicht zu weitläufig zu werden und Allbekanntes nicht erst eingehend darzulegen, müssen wir von der Inhaltsangabe dieser zwei Artikel absehen und uns mit dem bloßen

Hinweise auf dieselben begnügen. Die Sache hat, wie gesagt, keine Schwierigkeit.

23. Könnte man nun die Sache sich nicht in der Weise denken, daß die Naturdinge in der Tat ganz neue hervorbringen, nicht zwar aus eigener Kraft und Vollkommenheit, sondern als Werkzeuge in der Hand Gottes? Nein, auch diese Annahme muß als unrichtig zurückgewiesen werden, obgleich sie im Mittelalter selbst unter den katholischen Autoren Verteidiger gefunden hat. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Denn das Instrument im wirklichen Sinne nimmt dadurch Anteil an der Tätigkeit der höhern Ursache, daß es durch eigene Einflußnahme, wenigstens vorbereitend, disponierend, zu der Wirkung der Hauptursache beiträgt. Würde aber das Instrument gar nichts aus Eigenem tun, dann wäre dessen Anwendung vollkommen zwecklos, und ebenso könnte man dann jedes beliebige zu allen möglichen Erfolgen verwenden. Nun bildet aber das Sein als solches die eigentliche Wirkung der schöpferischen Tätigkeit Gottes, und eben dieses Sein ist die Voraussetzung und Grundlage für alles andere. Darum ist es unmöglich, daß irgend eine Kreatur disponierend und als Instrument diese Wirkung hervorbringe. Die Erschaffung setzt ja nichts voraus, was durch das Instrument disponiert werden könnte. Gilt das schon im allgemeinen von einer jeden Kreatur, so trifft diese Unmöglichkeit doppelt zu mit Bezug auf die Naturdinge. Diese können nicht anders als durch Veränderung oder verändernd tätig sein. Jede Veränderung aber setzt notwendig ein Substrat voraus, das durch die Tätigkeit des Naturdinges verändert werden kann. Allein ein Substrat widerstreitet dem Begriff und Wesen der Erschaffung. (Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alterius non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius, sicut aër per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se et substantiam orbis et animam eius, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit — in 5. dist. 4. § 3 — quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet

per ministerium, non propria auctoritate. — Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo. Et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.) Vgl. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 4.

24. So haben wir denn der Wahrheit gemäß dargetan, daß kein Geschöpf, am allerwenigsten ein Naturding, eine ganz neue Wesenheit, ein neues Wesen nach seiner Gänze zu verursachen vermag. Was bringt es aber dann hervor? Es ist imstande, eine neue Form, ein Bestimmungsprinzip aus dem Stoff des frühern Dinges auszuwirken. Die Formen oder Wesensbestimmungen der Naturdinge sind der Anlage nach im Stoff enthalten, denn mit dieser Eigenschaft hat Gott der Herr bei der Schöpfung den Stoff ausgestattet. Diese Anlage nun des Stoffs für eine neue Wesenheit wird dann durch das wirkende Naturding vervollkommnet oder der Wirklichkeit zugeführt. Sie bleibt nicht mehr bloße Anlage, sondern wird endgültige vollendete Wirklichkeit. Das aber, was formell den Stoff mit dieser seiner Anlage vervollkommnet, nennen wir Form, denn der Stoff wird dadurch formell vollkommen. (Qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit. Et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum.

Sent. 1. d. 17. q. 2. a. 2.) Das Werden des Naturdinges bedeutet also nichts anderes als: dasjenige, welches früher nur der Anlage nach vorhanden war, ist nun der Wirklichkeit nach da. Zunächst geht das die neue Form an und durch diese das neue Wesen. Daß von diesem Vorgange die menschliche Seele ausgenommen werden muß, haben wir früher bewiesen. (Obiectio: omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae. Cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae. – Responsio: Actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est, quam aliquid fieri in actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, propterea non educitur de potentia materiae. Summ. th. 1. p. q. 90. a. 2. ad 2.)

25. Hiermit löst uns der englische Lehrer eine Schwierigkeit, die kaum nennenswert ist, aber nichtsdestoweniger aus möglichster Unkenntnis unter den Autoren eine arge Verwirrung, ja Kopflosigkeit angerichtet hat. Es ist die Schwierigkeit, was das heiße: „educi de potentia materiae"? Nichts anderes, antwortet der hl. Thomas in seiner bekannten Ruhe und Überlegung, heißt das, als: das Substrat, der Stoff empfängt eine neue aus ihm selber ausgewirkte Form, wodurch die Anlage des Stoffes zu dieser Form zugleich zu einer neuen Wesenheit verwirklicht wird, das neue Wesen aus ebendieser Anlage ausgewirkt wird, Wirklichkeit erhält, und zwar ohne Hinzutritt einer äußern Form, eines äußern Wesens, wie es mit Bezug auf die menschliche Seele hinsichtlich des Leibes der Fall ist. Für die menschliche Seele hat der Leib, der Stoff, in sich keine Anlage, keine inchoatio, wie uns früher der Meister der Scholastik gesagt hat. Darum muß sie von außen hinzukommen, kann sie nicht aus der Anlage des Stoffs entwickelt werden. Anders verhält es sich mit den Formen der Naturdinge. Diese sind durch den Schöpfer im Anfang der Zeiten im Stoff selber grundgelegt. Darum können sie durch ein anderes Naturding, als der wirksamen Ursache, aus dem Stoff entwickelt werden. (Quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde, cum anima humana sit altissma

omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscunque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes; unde esse non est earum, sed eis — Ablativ — aliqua sunt. Unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum de potentia reducitur in actum. Et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens. Unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae. QQ. disput. de spirit. creatur. a. 2. ad 8.) Die Sache ist demnach so klar als nur möglich. Gott der Herr hat den Stoff erschaffen mit der Anlage oder potentia zu allen Formen der Naturdinge. Somit sind alle diese Formen potentiell, der Anlage nach, im Stoff enthalten. Verursacht nun ein Naturding eine neue Wesenheit eines andern Dinges, so tut es nichts anderes als: es entwickelt diese Anlage des Stoffes zu dem neuen Dinge, diese potentielle Form im Stoff zu einer aktuellen, die Anlage zur Wirklichkeit, und das neue Naturding ist „geworden", es ist da. (Forma potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in potentia. Et sic materiae concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu. Et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 4. ad 7.)

26. Die eine Schwierigkeit wäre nun behoben. Allein es stellt sich sofort eine andere ein. Wenn das Naturding nur die Form, das Bestimmungsprinzip für das neue Wesen auszuwirken vermag, wie kann man dann sagen, das Naturding verursache ein neues Wesen, bringe eine neue Wesenheit hervor? Die Form allein der Naturdinge bildet doch nicht deren Wesenheit? — Die Antwort darauf ist eine ganz einfache und leichte. Den Naturformen kommt das Sein nicht im eigentlichen Sinne zu, denn die Formen der Naturdinge bestehen nicht für sich, wie die Seele des Menschen. Demnach „sind" diese Formen für sich allein auch nicht, sondern durch sie „ist" das neue Wesen. Also „werden" auch nicht diese neuen Formen, sondern die neue Wesenheit selber „wird". So erklärt die Schwierigkeit der englische Lehrer an der oben angezogenen Stelle und auch an vielen andern Orten. (Res enim naturalis

generata dicitur esse per se et proprie quasi habens esse, et in suo esse subsistens. Forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia eâ aliquid est. ... Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis. Unde illud quod proprie fit per se compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id, quo fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit et non forma ostendit Philosophus in 7° Metaph. quod formae sunt ex agentibus naturalibus. QQ. disput. de potentia q. 3. a. 8.) Vgl. Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 54.

27. Das mag nun alles sehr richtig sein, aber unsere Schwierigkeit ist damit noch nicht ganz behoben. Denn wenn eigentlich das Zusammengesetzte „wird“, so müssen doch offenbar dessen einzelne Teile „werden“. Nun erklärt aber die Scholastik einstimmig, daß der eine Teil des Zusammengesetzten, der Stoff, nicht „werde“. Materia non generatur, sagt man uns immerfort. Also, so scheint es wenigstens, kann nicht davon die Rede sein, daß das Zusammengesetzte „werde“. (Aristoteles in 1° Physic. probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subiectum de quo sit. Summ. th. 1. p. q. 46. a. 1. ad 3. — Materia est ingenita et incorruptibilis. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 5 ad 1.) Vgl. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2.

Darauf ist zu bemerken, daß der Stoff bei dem eigentlichen „Werden“ des neuen Wesens ein anderes Sein erhält, als er früher unter dem frühern Naturdinge, aus welchem das neue wird, hatte. Der Stoff empfängt durch die Form und zugleich mit ihr ein neues Sein. Folglich kann man vollkommen der Wahrheit gemäß sagen, das Zusammengesetzte sei „geworden“. Denn das „Sein“ bildet den terminus des „Werdens“, indem das Werden selber nichts anderes ist als der Weg zum Sein. (Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse. Non

enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio nisi quia forma facit esse, et privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id, quod talem formam acciperet. Summa contra gent. lib. 1. cap. 26.) Vgl. Quodlibet 7. a. 9. ad 4. Zudem besaß der Stoff unter dem frühern Naturding die Form des neuen Wesens bloß der Anlage nach, jetzt aber in der Wirklichkeit. Somit ist der Stoff jetzt anders als früher. Esse in potentia und esse in actu inbezug auf die Form sind offenbar nicht eins und dasselbe. In diesem Sinne „wird" somit auch der Stoff zugleich mit dem Zusammengesetzten. (Illud quod iam est non fit eo modo quo est, sed alio modo potest fieri; quia quod est potentiâ fit actu. Sent. 4. d. 10. q. 1. a. 2. qu. 2. ad 2.)

28. Übrigens ist es ja nicht einmal notwendig, daß ein Naturding selber alles und jedes hervorbringe, was sich im neuen Dinge vorfindet, um sagen zu können, das neue Wesen sei durch das Naturding „geworden". Es zweifelt doch wahrlich niemand, daß der Mensch einen neuen Menschen zeuge, daß durch ihn ein neuer Mensch „werde". Und doch wird die Seele des Menschen, also die Form, nicht vom Menschen erzeugt. Ähnlich verhält es sich auch mit den Naturdingen. Der Stoff wurde von Gott selber am Anfange der Zeit zugleich mit einer Form erschaffen, aber nicht in der Weise, daß derselbe nun ein für allemal und für alle Zeiten nur unter dieser einen Form verbleibe. Dieser Stoff wurde vielmehr mit der Fähigkeit ausgestattet, diese eine Form zu verlieren, und eine andere Form anzulegen. Darum waren alle Wesensformen der Naturdinge in diesem einen Stoff grundgelegt, in potentia vorhanden. Kommt nun der Stoff im Laufe der Zeit immer unter eine andere Form zu stehen, so wird dadurch eine neue Wesenheit mit einem neuen Sein gebildet, verschieden von allen frühern. Aber der Stoff als Stoff ist und bleibt immer derselbe und wird niemals neu. In diesem Sinne gibt es also nur einen Stoff für alle Wesenheiten der Naturdinge, indem ein und derselbe Stoff durch das Werden und Vergehen der Naturdinge die verschiedenen substantiellen Formen wechselt. Trotzdem muß, und zwar mit allem Recht, behauptet werden, es entständen durch das „Werden" neue Wesen, nicht allein neue Formen. Dasselbe Verhältnis bestand schon bei der Erschaffung der Naturdinge, der Körperwelt durch Gott. (Neque materia

neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri, cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti. Unde neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecunque sit. QQ. disp. de potentia. q. 3. a. 1. ad 2. — Quidam namque intellexerunt talem informitatem materiae, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas. Talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit. Quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius. Unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Ibidem q. 4. a. 1. — Materia secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Summ. th. 1. q. q. 66. a. 2.) Vgl. Sent. 2. d. 12. q. 1. a. 1.

So hätten wir denn die Anschauung der Scholastik über das eigentliche oder schlechthinige Werden in möglichster Kürze an der Hand des hl. Thomas kennen gelernt. Es erübrigt noch, das beziehungsweise Werden, die generatio secundum quid, auch manchesmal alteratio genannt, in knapper Form darzustellen. Eine weitläufige Behandlung erachten wir nicht für notwendig.

IV. Das beziehungsweise Werden im Sinne der Scholastik.

29. Das beziehungsweise Werden vermittelt dem Naturding nicht eine neue Wesenheit, wohl aber eine neue Eigenschaft. Deshalb setzt dieses Werden die vollkommene Wesenheit des Naturdinges bereits voraus, und die Eigenschaft kommt zu der Wesenheit hinzu, steht aber außerhalb der Wesenheit selber. Das unterscheidende Merkmal dieses Werdens vom Werden schlechthin besteht darin, daß das Neue, welches mittels dieses Werdens gewonnen wird, nicht die Wesenheit oder einen Bestandteil derselben ausmacht. Mag nun die neue Eigenschaft später, sei es der Natur,

sei es der Zeit nach, zu der Wesenheit hinzutreten, oder zugleich vorhanden sein, immer ist es nur ein beziehungsweises Werden. Das trifft selbst dann zu, wenn die Eigenschaft sich naturgemäß, durch einen natürlichen Ausfluß aus der Wesenheit, per naturalem resultantiam ergibt. In keinem Falle gehört diese neue Eigenschaft dem Naturding wesentlich an, sondern ist für das Naturding etwas Zufallendes, weil es auch andern Dingen zukommt, accidens, oder eine Eigentümlichkeit, proprium des Dinges, enge und unzertrennlich mit der Wesenheit verbunden, aber außerhalb der Wesenheit ist. Die Scholastik bedient sich auch des Ausdrucks: ein Ding hat das Sein absolut, oder nur beziehungsweise. Unter dem Sein im absoluten Sinne denkt sie an das Sein der Wesenheit, das Sein beziehungsweise ist ihr das Sein der Eigenschaft; oder auch der Wesenheit mit diesem Sein der Eigenschaft ausgestattet. (Aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute. Unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale dicitur generari secundum quid. Et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. QQ. disput. de veritate q. 21. a. 5. — Proprium de genere accidentium est. Summ. contr. gent. lib. 1. cap. 32. — In unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Summ. th. 1. 2. q. 2. a. 6.) Vgl. Summ. th. 1. 2. q. 83. a. 2. ad 3. — QQ. disput. de veritate. q. 21. a. 1. ad 10. Summ. th. 1. p. q. 77. a. 6. ad 3.

So zeigt es sich denn, daß das beziehungsweise Werden im Sinne der Scholastik nicht die Wesenheit des Naturdinges in sich selber, in ihren eigenen Bestandteilen betrifft, sondern durchaus alles außer der Wesenheit und ihren Teilen Befindliche, wie immer man es nennen möge. Denn nur durch das schlechthinige Werden entsteht eine neue Wesenheit oder Substanz als solche. Darum nennen es die Scholastiker ein simpliciter fieri. Mit dem beziehungsweisen Werden dagegen erhält das Naturding eine nähere äußere Bestimmung seiner Wesenheit.

30. Das beziehungsweise Werden hat indessen auch nicht jedesmal nur eine Eigenschaft des Naturdinges zu seinem Gegenstande. Es könnte ebensogut, falls die Theorie

auf Wahrheit beruht, was allerdings nicht zutrifft, eine wesentliche, eine substantielle Form oder Bestimmung sein. Der englische Lehrer spricht nämlich von Autoren, deren Ansicht dahin lautete, in einem und demselben Körper befänden sich mehrere Formen, wie sie meinten, wesentliche oder Wesensformen. Darum sei, so behaupten sie, die erste substantielle Form, wodurch das Naturding eine Substanz, die zweite, wodurch es ein Körper, z. B. Metall, die dritte, wodurch es ein der Art nach bestimmter, z. B. Gold, die vierte endlich, wodurch es ein individueller Körper, etwa dieses Gold sei. Dabei bilde aber jede vorausgehende Form zugleich die Anlage, potentia, für die spätere, so daß am Schlusse doch nur eine ungeteilte Wesenheit sich herausstellte, das Naturding ein wesentliches Ganzes ausmache trotz der vielen substantiellen Formen.

Dieser Anschauung gegenüber stellt nun der englische Lehrer die Wahrheit fest, daß nur die erste dieser Formen, z. B. wodurch das Naturding seine Wesenheit erhält, eine Substanz wird, dem Naturding wesentlich eigen sei, für dasselbe eine substantielle Form bilde, alle übrigen aber nur zufallende, accidentelle Formen ausmachen könnten. Somit sei das schlechthinige Werden, generatio simpliciter, nur inbezug auf die erste substantielle Form möglich, alle übrigen hingegen, falls es solche geben sollte, könnten nur accidentelle Formen sein und nur durch das beziehungsweise Werden, die generatio secundum quid, dem Naturdinge zukommen. Die Beweisführung des hl. Thomas hierüber ist klar und bestimmt. (Per unam enim et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habet quod sit substantia, de necessitate oportet, quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus sint formae accidentales. Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid; forma accidentalis autem advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid, omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu. Et ita erunt formae accidentales. Sequeretur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima, vel subalterna, non sit generatio,

neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens. Et eadem ratio est de corruptione. QQ. disput. de spiritual. creatur. q. 1. a. 1. ad 9.)

So sehen wir denn, daß die Scholastik das beziehungsweise Werden ausnahmslos in dem Hinzutreten einer neuen Eigenschaft zu der Wesenheit des Naturdinges erblickt. Selbst angenommen, daß diese neue Eigenschaft die Bedeutung einer substantiellen Form beanspruchte, wie die drei Seelen im Sinne eines Günther, so wäre nach der Lehre der Scholastik doch nur die erste dieser Formen, welche den Stoff unmittelbar und innerlich bestimmt, eine substantielle, alle übrigen hingegen nur accidentelle Formen. Darum könnte auch nur die erste dieser Formen das schlechthinige, die andern nur das beziehungsweise Werden begründen. Das gilt auch von den Atomen, falls sie noch als wirkliche Körper gelten.

31. Diese Wahrheit der Scholastik stützt sich auf die innere Einheit des Wesens, der Wesenheit eines jeden geschaffenen Dinges. Um diese innere Einheit herzustellen, muß in der nicht selbständigen, nicht subsistenten Wesenheit der eine Bestandteil sich wie die Anlage, die potentia, der andere dagegen, die Form, sich wie das verhalten, wodurch die ganze Wesenheit die Wirklichkeit besitzt. (Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri uum, nisi aliquid sit actus et aliquid potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quae non sunt unum simpliciter. Summa contra gent. lib. 1. cap. 18.) Bei dem Werden schlechthin, generatio simpliciter, trifft nun dieser Umstand zu. Folglich kommt die innere Einheit des Wesens zustande. Denn der eine Teil, der Stoff, bildet die Anlage, die Potenz, der andere, die Form, den formellen Akt, wodurch die Wesenheit die Wirklichkeit hat. Ist aber der eine Teil, der Stoff, die Anlage, die Potenz schon für sich in der Wirklichkeit, in actu, so kann welche Form immer hinzutreten, es wird nie und nimmer eine innere Einheit des Wesens, der Wesenheit zustande kommen. Damit erweist sich dann auch das eigentliche Werden, die

generatio simpliciter, als ein Ding der reinen Unmöglichkeit. Wir haben es dann nur mehr mit dem beziehungsweisen Werden, mit der generatio secundum quid est zu tun.

32. Das mögen jene Autoren sich zu Gemüte führen, die dem Urstoff schon für sich eine Wesenheit und ein Dasein zuschreiben. Damit zerschlagen sie die innere Einheit des Wesens der Naturdinge, und auf den Menschen angewendet, steht dann der Leib als selbständige Wesenheit der Seele als ebenfalls selbständiger Wesenheit gegenüber. Daher ist die menschliche Seele in diesem Falle nicht mehr Wesensform des Leibes, sondern einzig und allein nur Beweger. Merkwürdige Erscheinung. Die neuern Autoren predigen überall laut und aufdringlich genug ihre Freiheitlichkeit und Fortschrittlichkeit, während sie es mit ihrer Wissenschaft nicht weiter gebracht haben als jene, von welchen der hl. Thomas erzählt, und die lange, die Jahrhunderte vor ihm gelebt haben. Wir wollen eine Stelle aus dem englischen Lehrer hier anführen: Si ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis unitur materiae, vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale. Unde omnis forma est actus et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere, quod sit aliquod aliud medium, quo materia habeat esse per formam suam, ita non potest dici, quod sit aliquod aliud medium, uniens formam materiae, vel subiecto. Secundum igitur anima est forma corporis non potest esse aliquod medium inter animum et corpus. . . . Quidam dicunt quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri. Et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis, ita quod ipsa materia secundum quod est sub forma prima est subiectum proximum formae secundae, et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva, et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est, nisi una forma substantialis. Et secundum hoc oportet

dicere, quod per formam substantialem quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia, et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam; et per consequens nec accidentalis: quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficeretur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile. Oportet enim accidens fundari in substantia. . . . Posuerunt enim Platonici, quod, quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substracta. Unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum. Et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatorum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed haec positio secundum verae philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, impossibilis est. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, inquantum id quod est in potentia fit actu. Et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal, et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in 3° et 8° Metaphys. Manifestum est ergo, quod, si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis, quod sit in subiecto, ita tamen, quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cuicunque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocunque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecunque sit, facit ens actu et constituit. Unde sequitur quod sola prima forma, quae advenit materiae, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc, quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam,

quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis, quae praestaret susceptibilitatem vitae quam illa, quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma corporis potentiâ vitam habentis facit ipsum subiectum. Et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. Tertio quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur, quod fit ens simpliciter, loquendo de non esse simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non facit esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aërem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari. Et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo, materiam esse in potentia tantum, quam dicit subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocunque recipit unam formam, perdit aliam et e converso. Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens. QQ. disput. de spiritual. creat. a. 3.

33. In diesem einzigen Artikel schon gibt uns der englische Lehrer einen kurzen zwar, aber treffenden Aufschluß über das „Werden“ im Sinne der Scholastik, wie man ihn besser und vollkommener sich nicht wünschen könnte. Zugleich erscheint aber auch sehr genau der Unterschied zwischen dem schlechthinigen und dem beziehungsweisen Werden angegeben. Mit Recht betont S. Thomas wiederholt, daß bei dem Werden schlechthin von einem Subjekt im strengen Sinne nicht gesprochen werden dürfe. Ebenso erklärt er des öftern, das Werden schlechthin sei nicht gleichbedeutend mit der Bewegung oder Veränderung, wenngleich eine Bewegung oder Veränderung mit diesem

Werden verbunden ist. Eher noch könnte man die Veränderung dem Werden gleichsetzen als die Bewegung. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß unter dem Subjekt im eigentlichen Sinne eine vollkommene Wesenheit, ein ens in actu verstanden werden muß, was bei dem Werden schlechthin nicht zutrifft. Denn der Stoff bildet nicht eine vollkommene Wesenheit, ein ens in actu, sondern nur eine Anlage, eine potentia. Ebenso ist bei jeder Bewegung im strengsten Sinne das Subjekt derselben ein ens in actu. Die Veränderung in eigentlicher Bedeutung dagegen hat ein ens in potentia zu ihrem Substrat. (In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius. Et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut id sint mutationis termini, nisi inquantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens. Et tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, et augmento, et diminutione, et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem, actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu. Unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 2.) Vgl. Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 2. — Comment. in Physic. I. XIII. 7. — V. II. 6. — VIII. VI. 2. ed. Leon.

Oben wurde bemerkt, daß inbezug auf das Werden schlechthin einigermaßen von einer Veränderung, nicht aber im eigentlichen Sinne von einer Bewegung gesprochen werden könne. Und das mit Grund, denn bei jeder Veränderung findet ein gewisses Werden statt. (In qualibet enim mutatione invenitur quoddam fieri, sicut quod alteratur de albo in nigrum de albo fit non album, et de non nigro fit nigrum. Et similiter est in aliis mutationibus. Commentar. in Physic. I. XII. 2. ed. Leon. — Omne autem

quod quocunque modo mutatur est aliquo modo in potentia. Summa th. 1. p. q. 9. a. 1.) Vgl. Sent. 4. d. 11. q. 1. a. 2. qu. 1. ad 3.

V. Rückblick auf die Lehre über das Werden im Sinne der Scholastik.

34. Fassen wir nun die Lehre der Scholastik über das Werden in einigen kurzen Sätzen zusammen. Daraus wird sich deutlich ergeben, daß die Scholastik ihre Geistesrichtung nicht weniger auf das Werden und Vergehen, als auf das Sein und das Wesen der Dinge gerichtet hatte. Es wird sich aber auch zeigen, daß das scholastische Denken sehr viel, ja wirklich sehr viel für das Werden Sinn hatte. Wie lauten nun die Beweise dafür?

a) Gott hat alles und jedes, was existiert, im Anfange der Zeiten erschaffen, d. h. alle und jede Wesenheit der Dinge ganz, ihrer ganzen Wesenheit nach ins Dasein gerufen. Sent. 1. d. 36. q. 1. a. 1. et ad 2, 3. — Sent. 2. d. 37. q. 1. a. 2. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 2 et 15. — Summ. th. 1. p. 9. 44. a. 1.

b) Seit dem Anfange der Zeiten erschafft Gott, die menschliche Seele ausgenommen, nichts mehr, sondern überläßt das Hervorbringen neuer Wesen durchaus den Kreaturen selber, allerdings nur unter seiner Oberleitung und obersten Bewirkung als erster und höchster wirksamen Ursache: QQ. disput. de potentia. q. 3. a. 7 u. 8. — Summ. th. 1. p. 45. a. 8. — Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 3. ad 5; ib. a. 4. ad 4. — Metaph. 7. lect. 7.

c) Die Kreaturen bezeugen ihre Ähnlichkeit mit Gott gerade darin, daß sie als wirkliche, eigentliche Ursachen neue Wesen hervorbringen. Summ. contr. gent. lib. 3. cap. 21 et 69.

d) Die Kreaturen vermögen aber nicht die ganze Wesenheit des neuen Dinges hervorzubringen, denn das wäre soviel als erschaffen, was die Kreatur nicht kann. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 20.

e) Gott kann auch nicht die Kreatur als Instrument gebrauchen, um neue Dinge zu erschaffen. QQ. disput. de veritate. q. 27. a. 3. ad 17. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 21. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 5.

f) Folglich untersteht der Stoff in diesem Sinne nicht dem „Werden“ durch die Naturdinge. Summ. th. 1. p. q. 46. a. 1. ad 3. — Sent. 2. d. 1. q. 1. a. 5. ad 1.

g) Der Stoff wurde am Anfange der Zeiten von Gott selber unter einer bestimmten Form erschaffen mit der Anlage für alle andern Formen der Naturdinge, solange hier auf Erden ein „Werden“, durch die Naturdinge selber verursacht, je stattfinden wird. Summ. th. 1. p. q. 45. a. 2. — Summ. contr. gent. lib. 2. cap. 16. — Compend. th. cap. 69. — Comment. in Physic. VIII. II. — Sent. 2. d. 12. q. 1. a. 1. ad 5.

h) Somit beschränkt sich die wirkende Ursache der Naturdinge auf die Auswirkung einer jener Wesensformen, die im Stoff angelegt sind. Darin besteht das ganze, so mißverstandene Herausführen der Form aus der Anlage des Stoffs: educi de potentia materiae. Summ. th. 1. p. q. 90. a. 2. ad 2. — Sent. 1. d. 17. q. 2. a. 2. — QQ. disput. de spiritual. creat. a. 2. ad 8.

i) Indessen „wird“ die Form des Naturdinges allein für sich niemals, weil sie kein für sich bestehendes, subsistentes Sein hat. Daher vollzieht sich diese Auswirkung der Form in der Weise, daß die aus der Anlage des Stoffs in die Wirklichkeit, in actu übergeführte Form zugleich den Stoff formell informiert, bestimmt, und diese den Stoff bestimmende Form vom Dasein, von der Existenz begleitet erscheint. Dadurch erhält der Stoff mit seiner Form ein neues, vom frühern Naturding wesentlich verschiedenes Sein, dadurch wird ein neues Wesen eines Naturdinges. Summ. contr. gentes lib. 2. cap. 54. — Summ. th. 1. p. q. 50. a. 2.

k) Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, daß man sich den Stoff niemals als getrennt von irgend einer substantiellen Form denken kann. Es ist möglich, den Stoff für sich allein zu betrachten, z. B. sein Stoff-sein, indem wir von der Betrachtung seiner Form im Gedanken absehen, abstrahieren. Allein selbst das gelingt nur sehr unvollkommen, weil er immer nur in Beziehung zu seiner Form im eigentlichen Sinne betrachtet werden kann. — QQ. disput. de veritate q. 3. a. 5. ad 3. — Comment. Physic. I. XIII. 9. — XV. 10.

l) Weil der Stoff niemals ohne irgend eine Form sein, von uns niemals als getrennt von irgend einer Form betrachtet werden kann, deshalb vollzieht sich das Werden

der Naturdinge im Augenblick, in instanti, wie die Scholastik sagt. Sent. 1. d. 37. q. 4. a. 3. — Summ. th. 1. 2. q. 113. a. 7.

m) Eine jede Wesenheit der Naturdinge, Naturkörper ist zusammengesetzt. Und zwar verhält sich der eine Teil derselben, der Stoff, wie die Anlage, die Potenz, der andere, die Form, wie das, wodurch die Anlage formell ausgewirkt wird. Denn nur auf diese Weise ist das „Werden" und die innere Einheit des Wesens möglich. Verhalten sich beide wie der Akt oder sind alle beide in actu, so „wird" eben nichts. Was schon „ist", das „wird" nicht, und zwei bereits in sich bestimmte Wesen können nicht noch einmal innerlich bestimmt und geeint werden. Summ. ctr. gent. lib. 1. cap. 18. — Sent. 4. d. 10. q. 1. a. 2. qu. 2. ad 2. — Quodl. 7. a. 9. ad 4.

n) Der Umstand, daß bei dem Werden der eine Teil die Anlage, die Potenz für das neue Wesen bildet, macht ein jedes „Werden" welcher Art immer in Gott selber ein für allemal unmöglich. In Gott ist alles und jedes Wirklichsein, ist alles und jedes nichts anderes als sachlich, real das für sich bestehende, subsistente Dasein. Dieses also geartete Dasein macht sein Wesen, seine Wesenheit selber aus. Daher bildet auch das Werden im weitesten Sinne, wie wir es im Anfange dieser Abhandlung kennen gelernt haben, das relative Werden, in Gott nichts Sachliches. (Esse dicitur proprium Deo quia non habet mixtionem divinum esse alicuius privationis, vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Sent. 1. d. 8. q. 1. a. 1. ad 1. — Summ. th. 1. p. q. 41. a. 3.)

VI. Die Gründe gegen die Scholastik.

35. Hiermit schließen wir unsere Untersuchung ab. Es wäre allerdings noch das „Werden" der Handlungen, der notwendigen sowohl wie auch, und das ganz besonders, der freien Taten der Geschöpfe im Sinne der Scholastik zu erörtern gewesen. Indessen erlaubte die ungeahnte Länge des Artikels für ein Jahrbuch uns nicht mehr, auch diesen Punkt hier zu besprechen, dieses „Werden" in Untersuchung zu ziehen. Bei Gelegenheit kann und soll auch das noch geschehen. Wir glauben jedoch, daß uns schon jetzt der Nachweis gelungen ist, wie ungerecht die „gerechte Beurteilung" der Scholastik durch die beiden o. ö. Professoren

an der Universität sich herausstellt, wie oberflächlich und falsch die Scholastik beurteilt wird infolge der Unkenntnis derselben.

36. Doch, vielleicht beweisen die Autoren ihre Behauptung? Sehen wir uns näher um diese Beweise um. Wir durchsuchen das Buch des Herrn Dr. Erhard Seite für Seite, es will uns aber durchaus nicht gelingen, irgend etwas, was als Beweis gelten könnte, ausfindig zu machen. Seite 30 schreibt der Autor: „Auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens herrschte die Theologie als eigentliche Schulwissenschaft (Scholastik) als anerkannte Herrin und Führerin. Als Ziel erstrebte sie die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft, und dieses Streben hat zu allumfassenden Summen des Wissens geführt, denen eine gerechte Beurteilung ihre Anerkennung, ja ihre Bewunderung nicht versagen kann. Diese gerechte Beurteilung kann allerdings auch hier nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Sein und das Wesen der Dinge abzielte, nicht auf das Werden und ihr Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkennungsmittel, die ihr als solche gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten läßt.“

Das soll also ein Beweis sein? Aber wenn die Scholastik als Ziel die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft erstrebt, so handelt sie doch offenbar vom „Werden“ dieser Harmonie, nicht vom Wesen und Sein derselben. Folglich muß ihre Geistesrichtung überall auch auf das „Werden“ abzielen. Die genannte Harmonie sollte erst „werden“, sie war noch nicht, denn etwas, was schon ist, erstrebt man nicht. — Meint indessen der Autor das Werden und Vergehen der Naturdinge, der Kreaturen überhaupt, welcher Art immer, so haben wir dargetan, daß die Scholastik über das „Werden“ nicht allein, wie man sagt, so nebenbei, im Vorbeigehen gesprochen, sondern ex professo in Artikeln, ja in ganzen großen Kommentaren abgehandelt hat.

37. Der Autor bringt aber noch einen Beweis auf Seite 67. „Das Mittelalter brachte allerdings eine ungeheuere historische Literatur hervor, aber wahren Wert besitzt diese nur, insofern sie alte Quellen für uns ersetzt und durch ihre annalistischen Berichte über zeitgenössische Ereignisse orientiert. Die frühern Jahrhunderte lagen vor

den mittelalterlichen Chronisten wie eine eintönige unermeßliche Landschaft, die überall denselben Anblick gewährt, von welcher Himmelsrichtung man sie betrachten mag. Sie berichten über das Gewesene und Gewordene; es fehlte ihnen aber das Verständnis für das Werden. Daher der Mangel an historischem Sinn, der eine allgemeine Eigenschaft des Mittelalters bis auf wenige Ausnahmen bildet."

Das ist nun ein ganz sonderbarer Beweis. Der Mangel des Verständnisses für das Werden und der Mangel an historischem Sinn des Mittelalters wird als Grund angegeben, daß das Mittelalter nur eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbrachte, und die frühern Jahrhunderte den mittelalterlichen Chronisten wie eine eintönige unermeßliche Landschaft vorlagen. Eben dieser Mangel an Verständnis für das Werden und der Mangel an historischem Sinn bildet den Grund, daß die Chronisten des Mittelalters nur über das Gewesene und Gewordene berichten. Welche Logik! Kann man aus diesen Tatsachen, deren Richtigkeit wir hier nicht zu untersuchen haben, sofort schließen, der Scholastik mangle es an Verständnis des „Werdens" und eben dieser Mangel sei der weitere Grund des Mangels an historischem Sinn? Wenn Autoren sich damit begnügen, Tatsachen zu berichten, das „Gewesene und Gewordene" aufzuzählen, ohne sich um das Weitere: „um die Kritik und mit der Kritik um die Wissenschaft der Geschichte", wie der Autor hervorhebt, zu kümmern, haben wir dann ein Recht zu behaupten, dem Mittelalter mangle es an Verständnis des „Werdens", es mangle ihm an historischem Sinn? Nach welcher Logik ist diese Folgerung gestattet? Der Autor selber hat doch Seite 30 das Ziel der Scholastik genau angegeben. Dieses Ziel, welches die Scholastik erstrebte, war: „die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft". Nun denn, wird dieses Ziel nur dadurch erstrebt, daß die Scholastik die Kritik und mit dieser die Wissenschaft der Geschichte geboren werden läßt? Oder wird etwa dieses Ziel weniger erstrebt, wenn die Scholastik nur eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbringt? Wir fragen noch einmal, wieso kommt der Autor dazu, der Scholastik Mangel an Verständnis des „Werdens" vorzuwerfen? Gehört denn das, was der Autor hier an dieser Stelle bemerkt, zu dem Ziele, welches erstrebt wird? Ist die Kritik und mit der Kritik die Wissenschaft der Geschichte durchaus notwendig, um die

Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft zu erstreben? Und wird dieses Ziel schneller und besser erreicht, wenn die Scholastik nicht bloß eine ungeheuer reiche historische Literatur hervorbringt, nicht allein über das Gewesene und Gewordene berichtet? Damit ist der Beweis des Mangels an Verständnis für das „Werden", den der Autor der Scholastik zum Vorwurfe macht, wahrhaftig nicht erbracht. Das Ganze ist eine leere Phrase, weiter nichts.

38. Nicht besser sieht es mit den Beweisen des Herrn Dr. Schell aus. Der Autor schreibt im 3. Band seiner Dogmatik, Seite 113: „Die scholastische Denkweise hat keinen Sinn für das Werden, sondern nur für das Sein; nur für den Besitz, nicht für den Erwerb, nur für die inhaltliche Fülle, die ruhende Beschaffenheit, nicht für die Tat, nicht für die Art ihrer Verwirklichung. Daher kristallisiert sie alle Vorzüge, welche sie für angemessen erachtet, so gut es nur geht, bereits für den ersten Augenblick und bezieht die durch die Tatsachen bekundete Entwicklung nur auf die äußerliche Übereinstimmung, Offenbarung und Darstellung. Darin ist sie mit dem spekulativen Zuge des griechischen Geistes verwandt, wie er in Plato ausgeprägt ist und bei den Kirchenvätern der spätalexandrinischen Schule hervortritt und schließlich in dem populären Monophysitismus seine Einseitigkeit auswirkt. Diesem Kultus der habituellen Form gegenüber, welche ein in sich fertiges, unabänderliches Sein, den unvermehrbaren und unverminderbaren Begriff, darstellt und nur durch den Wechsel accidenteller Nebenformen oder durch Aufhören zugunsten einer andern Form eine Veränderung erlaubt, wurde von der realistisch-empirischen Richtung der Neuzeit der Wert des Werdens und Wirkens, der Tat und Entwicklung bis zur äußersten Einseitigkeit betont. Hier gilt das Streben und die Bewegung allein als wertvoll; der ruhende Besitz in der erreichten Zielvollendung wird der Erstarrung gleichgesetzt."

Wir hören in dieser Stelle vom Autor Behauptung über Behauptung aussprechen, aber nicht einen einzigen Beweis, ja nicht einmal den Versuch eines solchen. Sind denn die o. ö. Professoren schon über alle Beweise erhaben? Möglich. Allein als Schriftsteller haben sie die Pflicht, Beweise vorzubringen, und wir Leser haben das volle Recht, Beweise zu fordern. Das scholastische Denken hat keinen

Sinn für das Werden, sondern „nur“ für das Sein, so erklärt uns der Autor. Welches „Werden“ meint denn der Autor eigentlich? Das Werden, wie wir gewöhnliche Menschen es verstehen, hat die Scholastik von allen Seiten betrachtet und in Erwägung gezogen. Die gegenwärtige Abhandlung hat uns davon überzeugt. Behauptet also der Autor, das scholastische Denken habe für dieses Werden keinen Sinn, sondern „nur“ für das Sein, so hat er eben die Werke der Scholastiker gar nicht gelesen. Somit steht ihm ein Urteil über die Scholastik in keiner Weise zu.

Allein der Autor hat über das „Werden“ eine ganz sonderbare, nur ihm selber eigentümliche Anschauung. Für dieses Werden in der Auffassung unseres Autors hatte die Scholastik allerdings keinen Sinn. Damit steht sie aber nicht allein, sondern sie hat alle vernünftigen Menschen, die noch logisch richtig zu denken vermögen, auf ihrer Seite. Und das ist wahrlich keine schlechte Gesellschaft, in der die Scholastik sich befindet. Schon der eine Umstand ist nicht zu unterschätzen, daß die Scholastik nicht so einsam und verlassen dasteht, wie unser Autor mit seiner Ansicht über das Werden. Unser Autor erklärt sich nämlich das „Werden“ dadurch, daß ein Ding sich selber hervorbringt, die eigene Tätigkeit, „die Tat“, dem Dinge in wirksamer Weise, als causa efficiens das Dasein verleiht. Diesen Begriff des „Werdens“ überträgt dann der Autor auch auf Gott. Gott besitzt die Fülle der sachlichen Vorzüge durch eigene, ewige selbst mächtige Geistestat: Aseität. Auch Gott ist die unendliche Vollkommenheit kraft eigener Tat. Sein Sein geht seiner Willenstat nicht voran, auch nicht begrifflich, sondern ist mit ihm eins.

Wir vermissen in dieser Darlegung des Autors mehrere wichtige, ganz wesentliche Punkte. Der Autor will uns doch über das „Werden“ unterrichten, im Gegensatz zu der Scholastik, die für das „Werden keinen Sinn hat“. Nun sagt aber der Autor nicht ein Wort über das „Werden“ der Tätigkeit, der „Tat“. Wie „wird“ denn diese „Tat“? Auch vielleicht kraft der eigenen Tat, wie die unendliche Vollkommenheit? Dann „wird“ die „Tat“ durch sich selber. Das begreife, wer es vermag. Daß die unendliche Vollkommenheit kraft der eigenen Tat „wird“, hätte schließlich noch insofern einen Sinn, als wir doch wenigstens in unserm Denken zwei Dinge unterscheiden und auseinander-

halten: die unendliche Vollkommenheit und die eigene Tat. Wie aber die eigene Tat kraft ihrer selbst „werden“ soll, das ist ein für allemal unfaßbar.

Der Autor wird uns entgegnen, er habe nicht gesagt, Gottes unendliche Vollkommenheit „werde“ kraft der eigenen Tat, sondern sie „sei“ kraft der eigenen Tat. Ebensowenig „werde“ die eigene Tat, sondern sie „sei“. Sehr wohl! Der Autor spricht also nicht vom „Werden“, sondern vom „Sein“. Aber wieso kommt er dann dazu, der Scholastik den Vorwurf zu machen, sie habe keinen Sinn für das „Werden“, sondern „nur“ für das Sein. Damit fällt ja der Vorwurf auf den Autor selber zurück, und überdies ist es dann eine Inkonsequenz, um nicht mehr zu sagen, sondergleichen, uns das „Werden“ erklären, uns dafür „einen Sinn“ beibringen zu wollen. Was man selber nicht hat, das kann man auch einem andern nicht geben. Und der Autor hat tatsächlich keinen Sinn für das „Werden“, am allerwenigsten für das „Werden“ oder selbst für das „Sein“ Gottes.

Das Sein Gottes, bemerkt der Autor, geht seiner Willenstat nicht voran, auch nicht begrifflich, sondern ist mit ihm eins. — Mag sein vorläufig. Aber die Willenstat geht dem Sein voran, zum mindesten begrifflich. Was soll es denn heißeu, falls die Worte überhaupt noch einen Sinn haben, Gott besitze die Fülle der sachlichen Vorzüge „durch“ eigene, ewige, selbstmächtige Geistestat? Was bedeutet denn dieses: „durch“? Und was soll es bedeuten, wenn gesagt wird, Gott sei die unendliche Vollkommenheit „kraft“ eigener Tat? Was besagt das Wort: „kraft“? Offenbar die Ursache, wenigstens den Grund, wenn diese Worte, wie gesagt, überhaupt einen Sinn haben. Dann muß die Ursache, der Grund, also die Geistes- oder Willenstat wenigstens begrifflich früher sein. Daß beide, selbst begrifflich, eins und dasselbe besagen, das ist ein Widersinn ohnegleichen. Die Probe auf die Richtigkeit unserer Behauptung ist leicht zu machen bei selbst begrifflicher Gleichheit. Wir haben dann folgendes Ringelspiel: das Sein ist die Willenstat, und die Willenstat ist das Sein. Das Sein ist durch die eigene Geistestat, und die eigene Geistestat ist durch das Sein. Das Sein ist kraft der Willenstat, und die Willenstat ist kraft des Seins. Das heißt man nun in neuester Zeit „philosophieren“. Für eine Philosophie dieser Art hat das „scholastische Denken“

natürlich „keinen Sinn", und wir können es dazu nur von ganzem Herzen beglückwünschen.

39. Wir haben vorhin die Worte gebraucht „mag sein vorläufig". Ist es denn auch wahr, daß in Gott das Sein nicht früher, wenigstens begrifflich früher ist als die Willenstat? Nein, es ist durchaus nicht wahr. Das Sein ist unbedingt früher. Denn gerade das Sein oder Seiende ist begrifflich das erste. (Respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu. Unde ens est proprium obiectum intellectus. Et sic est primum intelligibile. Summ. th. 1. p. q. 5. a. 2.) Darum wird Gott von uns auch nicht nach der Willenstat, sondern nach dem Sein vor allem benannt. Gott selber hat uns sagen lassen, wie wir ihn nennen sollen: „Qui est," so heißt sein Name. 2. Mos. 3. 14. Da ist aber, wie jedermann sieht, von der Willenstat keine Rede. Das Sein muß darum von uns in Gott als das allererste und als das Prinzip alles andern aufgefaßt werden. (Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes: sicut vivere, intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta secundum quemdam modum unita. Et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Sent. 1. d. 8. q. 1. a. 1. u. a. 3.)

40. Die Wahrheit ist also die: die Art, wie die Fülle der sachlichen Vorzüge, wie Gott sie besitzt, ist nicht durch eigene, ewige, selbstmächtige Geistestat, sondern durch das Sein. Gott ist die unendliche Vollkommenheit, nicht kraft eigener Tat, sondern kraft seines eigenes Seins. Das Sein geht begrifflich der Willenstat voran, denn es ist das Prinzip der Willenstat. Das Sein ist begrifflich nicht eins und dasselbe mit der Willenstat. Darum darf man die Sätze wie oben im Beispiel, das Sein ist kraft der Willenstat, und die Willenstat ist kraft des Seins usw., nicht beliebig umkehren, was im Falle begrifflicher Identität vollkommen angängig wäre. Warum der Autor nichtsdestoweniger auf der Willenstat besteht, während er

doch Sein und Willenstat sogar begrifflich eins und dasselbe sein läßt, ist allerdings eine der vielen Unbegreiflichkeiten mehr, die das Buch in Fülle enthält.

Nicht die Willenstat in Gott erweist sich als formell vollkommener; sondern sein selbständiges, subsistentes Dasein. Darum bildet dieses das Prinzip alles andern in Gott. (Sicut Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur, ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est esse subsistens. Summ. th. 1. p. q. 4. a. 2. ad 3. — Esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia. Summ. th. 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2.) Vgl. Sent. 1. d. 17. q. 1. a. 2. ad 3. — ibid. q. 2. a. 2. secund. arg. contra. — QQ. disput. de veritate. q. 22. a. 6. ad 1. — QQ. disput. de potentia. q. 7. a. 2. ad 9.

Auf die andern Unmöglichkeiten in der Theorie des Autors näher einzugehen und die darin enthaltenen Widersprüche nachzuweisen, halten wir für eine höchst überflüssige Arbeit. Der Autor selbst handelt in praxi gegen seine eigene Theorie. Er bekennt sich, wie wir übrigen Menschen, im Leben zu dem Grundsatz: primum vivere, deinde philosophari, auf gut deutsch: zuerst muß man sein, dann kann man eine Willenstat vollbringen. Zuerst muß man Logik studiert haben und Logiker „sein“, dann kann man ein Buch logisch richtig schreiben, und so weiter in allen übrigen Dingen. Es zeigt sich demnach auch hier wieder, daß die Behauptung des Autors, „das scholastische Denken habe keinen Sinn für das Werden“ weiter nichts ist als eine sehr billige Phrase.

Schluß.

41. „Ein ganz auffallendes Kennzeichen“, schreibt P. Weiß in der Linzer-Quartalschrift, 4. Heft 1903, S. 751, „man darf wohl sagen, das sicherste Merkmal derer, die

eine Reform in der Kirche und in der Theologie zuwege bringen wollen, ist die Abneigung gegen die sogenannte alte Theologie, die Scholastik. In diesem Stücke stimmen sie alle überein . . . eines vergessen sie nicht, die Scholastik zum Sündenbock zu machen.“ So ist es in der Tat. Kaum zeigt sich irgendwo die Scholastik so hört man sofort das Signal zum Sturm. Heiden und Juden, Türken und Christen, Protestanten und Katholiken, diese letzteren voran, als wollten sie es dem: „größten deutschen Mann“ und ebenso großen Ignoranten in der Scholastik, zuvortun: alles stürzt, wie vor einigen Jahrhunderten auf den Ruf: gegen die Herrnleut, auf den Adel, so hier auf die arme wehrlose Scholastik. Es ist der leibhaftige Bauernaufstand in der Philosophie und Theologie. Wollte man einen dieser tapfern Kriegsknechte fragen, um was es sich eigentlich handle, er wüßte uns, die Führer, welche sehr gut wissen, was sie wollen und was sie tun, ausgenommen, keinen genügenden Aufschluß zu geben. Das Wort Scholastik reicht für ihn aus als Grund, um das Streitroß zu besteigen zum Kampfe gegen einen Feind, den man eigentlich gar nicht oder höchstens zur Not kennt. Die einst so hoch gefeierte Logik wird in der Gegenwart einfach grausam mißhandelt und dann totgeschlagen. Das ist die an allen Wegen und Straßenecken, von allen Dächern verkündete „Freiheitlichkeit und Fortschrittlichkeit“ der modernen Gelehrten. Ein warnendes Beispiel dafür ist Herr Dr. Schell. Weil die Scholastik vom „Werden“ nichts versteht, muß der Autor uns darüber belehren. Und er beginnt mit dem Höchsten, mit dem Sein Gottes. Das Sein Gottes „wird“ durch die Geistestat. Das Sein Gottes ist nicht früher als die Willenstat, auch nicht begrifflich, denn beide sind eins und dasselbe. Ebensowenig ist die Willenstat früher, auch nicht begrifflich, aus demselben Grunde. Nichtsdestoweniger bildet die Geistestat die Ursache, wodurch das Sein Gottes ist; und dieses Sein ist kraft der Willenstat. Dieser blühende Widerspruch, eigentlich heißt er anders, durchzieht mehr oder weniger sämtliche Werke des Autors. Und dieser Widersinn kann allenfalls eine Willenstat des Autors sein, aber eine Geistestat ist es ganz entschieden nicht.

Ein ganz ähnliches Attentat auf die Logik verübt Herr Dr. Erhard. Gegen die Ansicht, daß das Mittelalter die Idealzeit der katholischen Kirche sei, was ja im Ernst niemand behaupten kann, macht der Autor folgendes geltend

(S. 51): „Im Gegensatze zu derartigen unklaren Anschauungen muß festgehalten werden an dem Worte des Evangeliums von der Erleuchtung eines jeden Menschen, der in die Welt kommt, muß ernst gemacht werden mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes, die alle Zeiten umfaßt.“ — Sehr schön und richtig. Dieser Grundsatz ist von allgemeiner Gültigkeit, muß sich folgerichtig auch auf alles andere anwenden lassen. Nun lesen wir aber auf Seite 60: „Es fehlte den Organen der Kirche an der sichern Direktive, an der nötigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen, die das praktisch-kirchliche Leben hätte einschlagen müssen, wenn es die hohen Ideale des Christentums verwirklichen sollte“. S. 61: „Das Volk mußte den Rückschlag der kirchenpolitischen und der kirchlichen Verhältnisse am empfindlichsten fühlen; denn es fehlten ihm die Mittel, ja sogar die Fähigkeit zur Durchführung einer gesunden Reaktion.... Die ungenügende Erleuchtung sowohl der Führer als der Geführten machte sich aber besonders auf dem Gebiete der volkstümlichen Frömmigkeitsäußerungen geltend.“

Also die Erleuchtung eines jeden Menschen nach dem Worte des Evangeliums bewahrt ihn vor dem Irrtum, das Mittelalter, die Zeit der Scholastik, als die Idealzeit der katholischen Kirche zu betrachten, vor dem Irrtum, die mittelalterliche Theologie stelle den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit dar. Diese Erleuchtung schützt demnach uns Menschen gegen die böse Scholastik. Handelt es sich aber um das innere Kirchenleben und darum, der Theologie neue Wege zu bahnen; handelt es sich um theologische und kirchenreformatorische Vorschläge: dann fehlt es den Organen der Kirche „an der nötigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen“. Dann leiden „sowohl Führer als Geführte an ungenügender Erleuchtung“. Ja, was ist es aber dann „mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes“? Hält diese „dogmatische Überzeugung“ nur dann stand, wenn es den Feldzug gegen die Scholastik gilt?



DIE STELLE GEN. II, 7 UND DIE DESZENDENZTHEORIE.

VON DR. EUGEN ROLFES.



Pater E. Wasmann S. J. hat im 9. Heft d. Jahrg. 1903 der Stimmen aus Maria-Laach unter der Überschrift: „Zur Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen“ einen Aufsatz veröffentlicht, in welchem einiges der Richtigstellung bedarf, anderes bedenklich ist. So sehr W. mit Recht betont, daß die Frage von der Herkunft des Menschen wegen seiner geistigen Seele, die ihn über das Tier erhebt, nicht von der zoologischen Wissenschaft allein entschieden werden kann, so will er doch bezüglich des menschlichen Leibes den Evolutionismus nicht geradezu ablehnen und meint hierbei mit der Hl. Schrift und der Philosophie sich nicht in Widerspruch zu setzen, ja, wohl noch mit den großen Interpreten der Hl. Schrift, Augustin und Thomas, in Übereinstimmung zu stehen. Bei der Wichtigkeit der Frage möge es gestattet sein, an dieser Stelle den Standpunkt und die Ausführungen W.s einer kurzgefaßten Kritik zu unterziehen.

„Der Mensch,“ so schreibt er a. a. O. S. 392, „wird erst zum Menschen durch seine geistige Seele, und deshalb fand „die Schöpfung“ des ersten Menschen dann statt, als seine geistige Seele geschaffen und mit „dem Leib aus Erde“ verbunden wurde. Die Frage, ob sich Gott einer bereits vorher durch natürliche Ursachen zu jener Vereinigung vorbereiteten Materie bediente, um sie mit der geistigen Seele zu informieren, dürfen wir vom theologischen Standpunkte aus ruhig offen lassen: Der große Kirchenlehrer Augustinus zeigt uns durch sein Beispiel, daß der Katholik hierin nicht zu ängstlich zu sein braucht.“ Und S. 393 meint er, vom rein philosophischen Standpunkte aus lasse sich zur Lösung jener Frage nur wenig beibringen; es könne vielleicht manchem passend erscheinen, daß Gott auch bei Hervorbringung des Menschen wie bei derjenigen der übrigen Naturwesen sich der natürlichen Ursachen insoweit bediente, als sie fähig waren, zur Entstehung des Menschen mitzuwirken; „und dies,“ so fügt

er bei, „scheint eben die Ansicht des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin über unsere Frage zu sein“.

Wasmann drückt hier den Deszendenzgedanken vorsichtig in der Weise aus, daß er von einer durch natürliche Ursachen zur Vereinigung mit der Menschenseele vorbereiteten Materie spricht. Daß er aber mit dieser Materie einen tierischen Leib meint, zeigt der Zusammenhang, was sich leicht nachweisen ließe. Freilich denkt er an kein gegenwärtig lebendes oder in der Vorzeit nachweisbares Tier als Ahn des Menschen, sondern an eine hypothetische gemeinsame Stammform für Mensch und Tier, die etwa in alttertiärer oder vortertiärer Zeit gelebt hat S. 399; aber wer sieht nicht, daß auch das die tierische Abstammung des Menschen bedeuten würde?

Gegen die W.sche Auffassung spricht nun zunächst der Wortlaut des hl. Textes: „Und Gott, der Herr, bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und also ward der Mensch zum lebenden Wesen,“ Gen. II, 7. Wenn es nämlich heißt, daß der Mensch aus Erdenstaub gebildet wurde, so kann mit Erdenstaub nicht ein Tierleib als verwandelte Erde gemeint sein. Es muß hier der nächste, nicht der entfernte Stoff angegeben sein, aus dem der Mensch gebildet wurde; an jenen, nicht an diesen, wird jeder denken, der die Worte unbefangen liest, wie man etwa auch bei der Aussage: das Haus ist aus Lehm, nicht an aus Lehm gebackene Ziegelsteine denkt; vgl. Theol. Revue 1. Jahrg., No. 4, Sp. 124 f. Sollten demnach die Worte anders verstanden werden, so hätte die Schrift es andeuten müssen, sie tut es aber nicht. Der hl. Augustinus sagt, limus, Lehm, Schlamm (was Allioli mit Staub übersetzt), sei eine Mischung von Erde und Wasser, de gen. contra Manichaeos, II, 7, Migne Sp. 200. Das ist also der buchstäbliche Sinn des Wortes, der auch an unserer Stelle so lange festgehalten werden muß, bis das Gegenteil bewiesen ist. Ferner hieß es im ersten Kapitel der Genesis ausdrücklich und immer wieder, daß alles Lebendige sich n a c h s e i n e r A r t fortpflanzte: wie sollte also hier, wo es sich um die Erschaffung des Menschen handelt, auf einmal aus Tierischem Menschliches geworden sein? Der hl. Text müßte das jedenfalls bestimmt zum Ausdruck bringen, wenn wir die Sache so verstehen sollten. Dies umsomehr, als noch aus vielen anderen Gründen an eine tierische Herkunft des

Menschenleibes nicht leicht einer denken konnte. Wir erwähnen hier nur zwei dieser Gründe. Im Psalme wird den Sündern zum besonderen Vorwurfe gemacht, daß sie ihre Menschenwürde verleugneten und zum Vieh herabsanken: „homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis“, 48, 13. Muß da nicht der Gedanke sehr ferne liegen, daß der Mensch etwa schon durch seine Abstammung ein Verwandter des Tieres ist? Imgleichen heißt es im ersten Kapitel der Genesis, daß der Mensch über alle Tiere herrschen solle; das sei seine Bestimmung. Wie harmonierte es damit, wenn er vom Tiere herkäme?

Die gegebene Auslegung des Verses der Bibel wird sehr wirkungsvoll bestätigt durch den Bericht über die Erschaffung des Weibes: „et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam“, Gen. II, 22. Wenn Adam von tierischer Herkunft war, warum nicht auch Eva? War sie es also nicht, dann wohl auch er nicht. Das fordert die Analogie. Betrachtet man den siebten Vers des zweiten Kapitels im Lichte des zweiundzwanzigsten, wie kann man da die Erzählung, die er enthält, anders verstehen als von einer wunderbaren, sozusagen schöpferischen Hervorbringung? Lag Adams besondere Stellung und Würde darin, Stammvater oder Prinzip aller Menschen mit Einschluß der Eva zu sein, wie stimmte es dann mit dieser höheren Würde, wenn er tierischer Herkunft war, während das Weib es nicht war, sondern als erste ihren Ursprung von einem Menschen nahm, und zwar ohne daß dabei die Begierlichkeit sich geltend machte, die den Ursprung aller andern Menschen entweiht? Dann wäre ja in der Tat Eva und nicht Adam das würdigste Geschöpf Gottes gewesen.

Es kann also kein Zweifel sein, daß die Schrift unter dem Lehm der Erde wirkliches Erdreich versteht. Diese Auffassung ist auch die traditionelle. Demnach widerspricht die Meinung W.s der Hl. Schrift.

Sie widerspricht aber auch dem philosophischen Begriffe von der Seele, und es ist nicht richtig, wenn W. S. 303 die Erklärung abgibt: „vom rein philosophischen Standpunkte aus können wir zur Lösung der Frage, die gestellt ist, nur wenig beitragen“. Zunächst leuchtet ein, daß die Seele es ist, die an dem Leibe ihr Werkzeug hat. Der Leib muß also entsprechend der Verschiedenheit der

Seele verschieden eingerichtet, der menschliche Leib demnach als Werkzeug des Geistes von dem Tier- und Pflanzenleib grundwesentlich verschieden sein. Wer die Verbindung der menschlichen Seele mit einem wie immer gestalteten tierischen Leibe für denkbar hält, muß sich den Tadel des Aristoteles gefallen lassen: „Sie suchen nur zu bestimmen, was für eine Beschaffenheit die Seele habe, über den Leib aber, der sie aufnehmen soll, fügen sie nichts bei, als ob es möglich wäre, daß nach den pythagoreischen Mythen eine beliebige Seele in einen beliebigen Leib einträte. Es scheint aber doch jedes seine eigene Form und Gestaltung zu haben. Die gedachte Behauptung aber hört sich grade so an, als wenn man sagte, die Baukunst fahre in die Flöten. Denn wie die Kunst die Werkzeuge gebrauchen muß, so die Seele den Leib", de anima I, 3 finis. Sodann beruht aber auch die Vorstellung von einem nachträglichen Eintritt der Seele in einen schon fertigen oder ausgereiften Leib, selbst einer Menschenseele in einen Menschenleib, auf einer irrigen Anschauung des Verhältnisses von Leib und Seele; ein solcher Eintritt wäre unnatürlich. Die Einheit von Leib und Seele, d. h. ihre Verbindung zu einer Natur und zu einem Sein, fordert, daß die letztere auf die Bildung des ersteren irgendwie einwirkt oder von bestimmendem Einflusse ist.

Wir kommen nun zu der Frage, wie der hl. Augustin und der hl. Thomas die Genesisstelle II, 7 aufgefaßt, oder was sie von der Entstehung und der ersten Beschaffenheit des Leibes des ersten Menschen gedacht haben. Inbezug auf Thomas ist zu sagen, daß W. mit dem, was er behauptet, ganz augenscheinlich im Irrtum ist, und wir wollen dies zuerst zeigen, weil es klar ist und weil Thomas uns auch hilft, die Meinung Augustins sicherer zu beurteilen. Wasmann sagt S. 393 Anm. 2: „Bezüglich des hl. Thomas können wir nur indirekt aus seiner Lehre über die Aufeinanderfolge verschiedener Wesensformen in der individuellen Entwicklung des Menschen einen Analogieschluß ziehen". Nun, daß ein solcher Analogieschluß falsch wäre, beweisen Stellen des hl. Thomas, die W. übersehen hat, in denen direkt jede somatische Entwicklung des ersten Menschen bestritten wird. In der theol. Summa p. I. q. 91. a. 2 wird erklärt, daß „die erste Bildung des menschlichen Leibes durch keine geschaffene Kraft zustande kommen konnte, sondern unmittelbar von Gott ausgehen mußte", ebenda im 4. Art.

ad tertium, daß der Leib des Menschen nicht vor der Eingießung der Seele gebildet wurde, und in der Auslegung zur Genesis heißt es, der Schriftausdruck: et creavit Deus hominem I, 27, beziehe sich auf den Leib, und die Gestaltung aus der Erde werde darum als creatio bezeichnet, „quia factus fuit subito homo".

Derselbe hl. Thomas erklärt nun aber auch die Stellen Augustins, welche etwa im Sinne Wasmanns gedeutet werden könnten, so, daß sie für seine Intention unbrauchbar werden, s. th. I. 91. 2 ad 4. Wir setzen als bekannt voraus, daß Augustin zu der privaten Ansicht neigt, es habe Gott im Anfang trotz des Berichtes der Schrift von den sechs Schöpfungstagen alles gleichzeitig dem Keime oder der Anlage nach erschaffen, nach den sechs Tagen sei alles zur Entwicklung oder Ausgestaltung gebracht worden. So sei auch der menschliche Leib oder vielmehr seine ratio zuerst causaliter in illis simul conditis rebus und hernach nach Maßgabe dieser ratio wirklich erschaffen und mit der Seele vereinigt worden, de gen. ad litt. VII. 24. Sp. 368. Der hl. Thomas macht nun den Gedanken Augustins durch eine Unterscheidung deutlich. In zweifacher Weise, sagt er, kann etwas in den Geschöpfen secundum rationes causales präexistieren: einmal nach dem aktiven und dem passiven Vermögen zugleich, so daß es nicht bloß aus einem schon vorhandenen Stoffe werden, sondern auch von einer schon vorhandenen Kreatur daraus gemacht werden kann, sodann nach dem passiven Vermögen allein, so nämlich, daß Gott es aus dem vorhandenen Stoffe machen kann, und in dieser Weise präexistierte nach Augustin der Leib des Menschen in den geschaffenen Werken secundum causales rationes. Man sieht, daß diese Erklärung, wenn sie richtig ist, dem Evolutionismus jeden Anspruch auf Augustin benimmt. Alle natürliche Entwicklung zum Menschen wird ausgeschlossen; was vorhanden war, daraus konnte nur durch göttliche Allmacht ein menschlicher Leib entstehen. Daß aber St. Thomas sich auch hier als treuer Interpret des hl. Augustin bewährt, daran kann kein Zweifel sein. Wir sollten sagen, jeder, der mit Aufmerksamkeit das Werk De Genesi ad litteram durchsieht, nicht bloß das eine oder andere Kapitel, sondern die ganzen einschlägigen Erörterungen, müßte das zugeben. Wir machen nur auf eine Stelle aufmerksam. Im 13. Kapitel des 6. Buches stellt A. die Frage: quomodo fecit eum (Adam) Deus de

limo terrae? Hier sollte man doch erwarten, daß der evolutionistische Gedanke einigermaßen zum Ausdrucke käme, wenn der Kirchenvater ihm zuneigte oder anhing. Doch ist vielmehr das Gegenteil der Fall. Augustin kennt nur zwei denkbare Weisen der Entstehung des menschlichen Leibes. Wurde Adam, so fragt er, auf einmal gemacht im Vollalter, d. i. virili atque iuvenili aetate, oder so, wie Gott gegenwärtig in stetiger Entwicklung, usque, die menschlichen Leiber in uteris matrum entstehen läßt? Hier nun fügt er bei: im letzteren Falle hätte also Adam nur das eigentümlich gehabt, daß er nicht von Eltern geboren, sondern aus der Erde gemacht wurde, so jedoch, daß bei seiner Entwicklung und fortschreitenden Zunahme die Zeitenzahlen voll wurden, die wir der menschlichen Gattung zugewiesen sehen. Wir denken, das sagt genug. A. läßt übrigens die gestellte Frage unentschieden. Im folgenden Kapitel aber gibt er zu verstehen, daß die Ansicht, Adam sei als Mann erschaffen worden, allgemein sei: quem ad modum creditur factus Adam sine ullo progressu incrementorum virili aetate, eine Ansicht, die, wie man weiß, auch Thomas vertritt.



DE CONCORDIA MOLINAE.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

(Sequitur vol. XVII. p. 301. 476; XVIII. p. 83. 284.)

Caput quintum.

Utrum Concordia Molinae concordet cum recta ratione.

Quartum principium Concordiae: **Praedestinatio habens rationem ex parte ipsius praedestinati.**

I.

Diversae sententiae seu modi explicandi praedestinationem. — Quid sit praedestinatio iuxta Molinam — Quemnam locum occupet inter extremas opiniones.

1. Etsi multiplices extent modi explicandi praedestinationem, omnes tamen postremo veniunt reducendi ad haec duo extrema, videlicet: 1) ad sententiam illorum, qui dicunt, totum praedestinationis effectum nullam habere causam sive rationem ex parte praedestinati; 2) ad sententiam illorum, qui dicunt, totum praedestinationis effectum habere aliquam causam seu rationem ex parte liberi arbitrii hominis praedestinati.

Iuxta primam sententiam praedestinatio dicenda est omnino gratuita; quia hoc modo etiam ex parte effectus non habet pro ratione nisi divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex Principio Primo Movente. (1. P. qu. 23 a. 5.)

Iuxta sententiam oppositam praedestinatio, quantumvis pendeat ex voluntate Dei praedestinantis, non ideo dici debet omnino gratuita; quia, licet diversimodo, uno tamen vel altero modo, reperiri potest aliqua causa, aliqua ratio vel motivum vel saltem conditio sine qua non, quare iste homo fuit praedestinatus ad gloriam et ille reprobatur.

Itaque cum dicitur: *Praescientia meritorum est causa praedestinationis*, vel cum hoc absolute negatur, oportet accipere nomen **meriti** et nomen **causae** in tota sua latitudine, sic ut talis reddatur sensus: a) iuxta primum modum

explicandi praedestinationem — *Nulla datur ratio praedestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii praevisi;* — b) iuxta alterum modum explicandi praedestinationem — *Datur ratio praedestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii.*

2. Illi autem theologi, qui cum S. Augustino et D. Thoma asserunt, nullam dari rationem praedestinationis ex parte usus liberi arbitrii praevisi, ut sint sibimetipsis conformes, etiam admittere ipsos oportet principia theologica et philosophica ab Augustino et Angelico Doctore tradita, ex quibus necessario infertur conclusio praedestinationis omnimode gratuitae. Quapropter non satis sibi constant Bellarminus et Suarez, congruistarum protoparentes, qui praedestinationem ex omni parte gratuitam propugnant, ac simul ut talem praedestinationem explicent, ad **scientiam mediam** mentem cordis sui convertunt, et gratiam Dei ex se efficacem et cordis duritiam auferentem haud spontanee amplectuntur, imo concedere renuunt. At de his mox infra.

3. Illorum vero, qui praedestinationem ex parte ipsius praedestinati aliquam affirmant habere rationem, tres dinumerantur principales sententiae: a) Origenis dicentis, effectum praedestinationis praeordinari alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Quod quidem tamquam haereticum ab Ecclesia est damnatum. b) Pelagianorum et Semipelagianorum dicentium, merita praeexistentia in hac vita esse rationem et causam effectus praedestinationis. Unde ex hoc contingit, quod alicui datur praedestinationis effectus et non alteri; quia unus initium dedit se praeparando et non alius. Quod quidem etiam ab Ecclesia damnatum fuit velut error haereticus. c) Eorum, qui dicunt, quod merita sequentia praedestinationis effectum sunt ratio praedestinationis; ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui et praeordinavit se ei daturum, *quia praescivit, eum bene usurum gratia;* sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene usurum.

Ita D. Thomas qu. 23. a. 5. Ac valde notandum, quod Angelicus Doctor 1) impugnat istum tertium modum dicendi praedestinationem aliquam ex parte praedestinati habere rationem; 2) distinguit explicite a modo, quo Pelagiani et Semipelagiani praedestinationem habere rationem explicabant; 3) contra hunc tertium modum non affert vel auctoritatem Scripturae vel Ecclesiae, sicut contra

primum et secundum; et 4) ex hoc tertio modo, quasi non daretur iam alius intermedius, transit ad stabiliendam veram sententiam tenendam, nempe „*Impossibile est, quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam*“ (qu. 23 a. 5).

4. Nunc quaeritur, quonam loco oporteat Molinam collocare? Molina in lib. Concord. qu. 23 a. 5. disput. 1. memb. 2 a) reiicit errorem Origenis; b) errorem Pelagii; quia „hunc esse praedestinatum, illum reprobum, hunc esse praedestinatum ad maiorem gloriam, illum ad minorem, **totum ascriberet,** non gratiae et auxiliis Dei, sed propriis meritis et industriae liberi arbitrii“.

Et ibidem memb. 5. etiam reiicit tertium modum dicendi, praedestinationem .habere ex parte praedestinati aliquam rationem. „Sententia haec (inquit) etiam hoc modo explicata, non minus falsa est, et a Scripturis Sacris aliena, quam quae membro praecedente impugnata est; argumentaque, quibus illa refutata est, non minus hanc impugnant, ostenduntque satis esse in fide periculosam, ne aliquid amplius dixerim.“

Et postea memb. 6. exponit sententiam D. Thomae, „quae communior est (inquit) inter scholasticos et his duabus conclusionibus continetur. Prior est: *Praedestinationis, quoad effectus particulares, ex quibus integer praedestinationis effectus constat, nihil prohibet unum esse causam alterius* . . . Posterior est: *Praedestinationis, quoad integrum effectum, non datur causa ex parte praedestinati*... Eadem sententia est Augustini multis in locis“.

At Molinae non omnino placuit sententia Augustini et D. Thomae, quae est communior inter scholasticos. Unde in prima editione libri Concordiae ad litteram scribebat: „*Communior Scholasticorum de praedestinatione sententia impugnatur.*“ In subsequentibus postea editionibus linguam, sed non sententiam corrigens scripsit: „*Communior sententia quousque vera . . .*“

5. Timens ergo a communiori Scholasticorum sententia, quae D. Thomae et Augustini sententia est, recedere, et quasi in doctrina tantorum Doctorum pars quaedam adinveniretur falsa et quaedam alia pars vera, sic distinxit Molina ibidem memb. 6: a) „Atque adeo eamdem sententiam

amplectimur, quatenus affirmat, praedestinationem non esse secundum praescientiam usus liberi arbitrii, quasi pro qualitate usus praevisi statuerit praedestinare, suave dona adultis distribuere." Haec est pars vera, quam Molina libenter amplectitur. b) „Multi tamen eam sententiam in hoc sensu amplectuntur, ac defendunt, quasi Deus ante ullam praescientiam usus liberi arbitrii, etiam ex hypothesi futuri, atque adeo nulla omnino habita ratione talis usus, elegerit quosdam in particulari ex hominibus et angelis, quos voluit, quibus beatitudinem conferret, et reliquos ab ea excluserit." Haec est pars, quam Molina arbitratur esse falsam et prorsus reiicit.

6. Unde praedestinatio iuxta Molinae sententiam habet duo capita, ut ex professo declaratum manet cap. 1 § VII in explanatione quarti principii Concordiae. Ex uno capite praedestinatio est omnino gratuita, nullam habet causam seu rationem ex parte nostra; sed tota ea in Dei voluntatem misericorditer praedestinantis tamquam in causam reducenda est. Ita Augustinus, ita D. Thomas, ita communior Scholasticorum sententia, ita quoque libenter cum illis Molina. Ex alio capite praedestinatio habet causam, habet rationem ex parte usus liberi arbitrii. Integer proinde effectus praedestinationis divinae habet **„duas causas liberas"**, et a qualibet earum, tamquam a parte unius integrae causae, pendet. Prior ac praecipua Deus est. Posterior ac minus praecipua ipsum arbitrium. Ita Molina cum suis Molinistis.

Quid continetur in capite primo? Videlicet: „Quod Deus hunc potius ordinem rerum quam alium voluerit creare, et in eo haec potius auxilia quam alia conferre, cum quibus praevidebat hos et non illos pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam aeternam, *nullam fuisse causam aut rationem ex parte adultorum praedestinatorum et reproborum."*

Quid vero continetur in capite secundo? Videlicet: „Quod vero voluntas creandi eum ordinem rerum et in eo conferendi haec et non alia auxilia, **rationem praedestinationis** comparatione horum adultorum et non illorum fuerit sortita, pendens fuit ex eo, quod unus potius usus quam alius pro libertate arbitrii eorum esset futurus, atque adeo ex eo, quod Deus futurum eum praeviderit, quia pro eorum libertate erat futurus. *Atque ex hoc capite diximus, dari rationem praedestinationis adultorum ex parte usus*

liberi arbitrii praevisi." (Concord. qu. 23. a. 5 disp. 14 memb. ultimo.)

7. Haec igitur sunt duo capita continuo in quaestione de praedestinatione distinguenda; hi duo semper discernendi sunt sensus, „in quorum altero negandum erat cum Augustino, praedestinationem fuisse secundum praescientiam usus arbitrii cuiusque praevisi. In altero vero id ipsum sine scrupulo cum aliis Patribus omnino concedendum erat."

„Modo addimus duo. Primum est: Scripturas Sanctas ita exponendas esse, ut nec iuxta primum sensum affirmemus, praedestinationem fuisse secundum praescientiam usus liberi arbitrii meritorumque cuiuscumque adulti; neque secundum sensum id negemus. Secundum est: Patres quodammodo eatenus ad concordiam posse reduci: si qui negant praedestinationem fuisse secundum praescientiam meritorum et boni usus liberi arbitrii futuri, accipiantur in priori sensu, quatenus eorum dicta id patientur; in quibus est Augustinus et eius sectatores. Qui vero fuisse affirmant secundum merita et bonum usum praevisum, exponantur in sensu posteriori, quatenus eorum dicta id ferent: de quorum numero sunt Origenes, Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Theodoretus, Theophylactus, omnes in cap. 9. Epistolae ad Romanos, et Hieronymus in illud ad Galatas cap. 1. „Cum placuit ei, qui segregavit me ex utero matris meae."

Sic mirifice componit omnia Molina in sua Concordia: divinam praedestinationem cum libero arbitrio creato, praedestinationem gratuitam cum praedestinatione ex nobis pendente, negationes et affirmationes S. Scripturarum circa hanc rem, et simul SS. Patres atque Ecclesiae Doctores affirmantes simul ac negantes, praedestinationem fuisse et non fuisse secundum praescientiam meritorum et boni usus liberi arbitrii futuri. Poteritne amplius desiderari?

II.

Conclusio prima.

Praedestinatio, quam Molina tradit in libro Concordiae, tamquam absurda et in terminis contradictoria reiicienda est; quia a) innititur falso supposito; b) distinguit inter id, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione; c) tollit certitudinem praedestinationis; d) parificat prae-

destinationem reprobationi; e) facit et praesupponit praedestinatos non quidem a Deo electos, sed potius seipsos ad gloriam eligentes; f) truncat ac destruit ipsam veram notionem divinae praedestinationis.

1. *Praedestinatio a Molina tradita innititur falso supposito.* — Ratio prima. Praedestinatio, quam Molina explicat in libro Concordiae, tota quanta est, innititur scientiae mediae inter scientiam Dei naturalem et scientiam Dei liberam. Unde ab ipso Molina (qu. 23 a. 1 et 2 disp. 1) definitur: „Ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus **praevidet** creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eumdem ordinem exequendi."

Et addit a) Quod haec praescientia est „media inter liberam et naturalem" (ibidem). b) Quod „ex sola hac praescientia . . . totam suam certitudinem habet divina praedestinatio" (qu. 23 disp. 1 memb. 11). c) „Quod decreta Dei et rationes providendi vel praedestinationis rationem habuerint vel solum providentiae circa vitam aeternam, dependet ex Dei praescientia." d) Et haec Dei praescientia „dependens fuit ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat facturus" (qu. 23 disp. 1. memb. 11).

Iam vero scientia media 1. sine rationabili ullo fundamento introducta est a Molina inter scientiam Dei naturalem et scientiam Dei liberam; 2. impossibilis est atque absurdis plena, ut ex professo supra cap. 5. manet sufficienter in perspicuo positum.

Ratio secunda. Praedestinatio, quam Molina edocet in sua Concordia, praesupponit etiam doctrinam illius circa naturam sive essentiam divinae gratiae actualis. Auxilia enim gratiae media sunt, quibus Deus exequitur ordinem creaturae rationalis in salutem.

De gratia autem divina actuali plurima affirmantur et praedicantur a Molina, quae revera falsitatem redolent et in absurda concludunt, exempli causa:

1) „Quod e duobus, qui aequali motu gratiae praeveniuntur ac moventur, unus consentiat, concurrat cum gratia, eliciat actum et convertatur, alter vero non: certe solum provenit ab innata et propria et intrinseca libertate utriusque, bonis et malis, reprobis et praedestinatis communi."

2) „Gratia namque praeveniens ex parte sua aequaliter utrumque movet naturaeque necessitate ex parte sua agit; ex eo autem, quod unus eorum libere adhibere vult

influxum illum sui arbitrii proprium et alter non, unus eorum convertitur, alter non item."

3) „Ex eodem capite affirmamus, quod auxilia praevenientis gratiae efficacia sint aut inefficacia ad conversionem, pendere ab eodem influxu arbitrio proprio."

4) „Quod enim actus a gratia praeveniente et ab arbitrio elicitus liber sit eaque de causa capax rationis, virtutis, laudis et honoris . . ., profecto non est effectus gratiae praevenientis, sed arbitrii per suum influxum. Gratia namque praeveniens determinata est ad unum . . ., ex necessitate naturae movet ac sollicitat." (Concord. qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 memb. 10.)

5) „Poterit Deus compensare influxum, quo gratia praeveniens in genere causae efficientis in illos actus influit; et de potentia absoluta tanto ac tali influxu immediato in eosdem actus cum libero arbitrio cooperari, ut efficiantur tales, quales essent, si praeveniens gratia antecederet." (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 37.)

6) „Conversionem fieri a Deo applicante et determinante voluntatem, ut praebeat consensum gratiae excitanti ac vocanti: falsum est."

7) „Determinatio ab extrinseco voluntatis (a Deo) ad ipsius actus seu ad cooperationem aut consensum, pugnat cum libertate voluntatis ad eosdem actus."

8) „Deum habere quidem influxum in actionem voluntatis, non vero quo voluntatem ad consensum seu cooperationem determinet."

9) „Influxus Dei in actionem est immediatus in actionem ipsam, et non in voluntatem et per voluntatem eo motam in actionem."

10) „Determinatio tamen voluntatis . . . est ab ipsa voluntate pro sua innata libertate se libere applicante ac determinante ad consensum aut dissensum, et non a Deo sua omnipotentia illam determinante; quoniam tunc actus non esset liber, sed necessarius ex parte nostrae voluntatis, ac proinde nec rationem virtutis neque meriti haberet neque esset actus humanus."

11) „Quia tamen gratia illa (praeveniens), quantum est de se, agit necessitate naturae, neque in ea est ulla libertas, actus illos esse quidem supernaturales, quia ab ea gratia emanant, non vero esse ea ratione liberos. E contra vero, eosdem actus liberos esse, quia emanant a voluntate, quae ad eos potuit non influere, non vero esse

ea ratione supernaturales.“ (Concord. qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 memb. 7.) „Gratiam praevenientem esse **motum liberi arbitrii**“ (ibidem memb. 10). „Quod actus liber sit, non ab auxilio gratiae, sed a solo arbitrio provenit“ (ibid. memb. 6). „Gratiam praevenientem esse **motum naturalem voluntatis**“ (qu. 14 a. 13 disp. 45).

Ex quibus omnibus sequitur: a) Gratiam Molinianam esse versatilem et a nostrae voluntatis nutu pendulam; „a nostra enim libertate pendere, ut auxilia praevenientis atque adiuvantis gratiae efficacia ad conversionem seu iustificationem sint.“ (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 40.)

b) Influxum gratiae praevenientis de potentia absoluta posse compensari a Deo per influxum generalem.

c) Gratiam Dei praevenientem nihil influere in actus supernaturales: 1) nec **in quantum liberi**; 2) nec **in quantum boni**; 3) nec **in quantum meritorii.**

d) Gratiam Dei praevenientem agere ex necessitate naturae, et tamen ipsam esse principium actus liberi (qu. 14 a. 13 disp. 27 et 37).

e) Gratiam Dei praevenientem ex necessitate movere ac sollicitare et esse determinatam ad unum; in ea non esse ullam libertatem, et tamen esse motum liberi arbitrii.

f) Influxum Dei non esse in potentiam voluntatis, nec causare actionem voluntatis, ut egreditur a potentia liberi arbitrii; ac proinde non applicare voluntatem ad consensum nec in ipsa conversione aut iustificatione, qua homo transmutatur de statu iniustitiae ad statum iustitiae.

g) Deum igitur non causare, non efficere, non producere in nobis **initium** nostrorum bonorum operum.

Ratio tertia. Praedestinatio a Molina propugnata in libro Concordiae etiam necessario praesupponit **concursum simultaneum**, quo Deus concurrit, non modo ut Auctor naturae est, ad omnem actionem liberi arbitrii creati; verum etiam, ut Auctor est ordinis supernaturalis, ad opera ipsa salutaria. Etenim, teste ipso Molina, actus supernaturales credendi, sperandi et diligendi, procedunt 1) a Deo influente per concursum generalem; 2) a concursu Dei per gratiam praevenientem; 3) et ab influxu ipsius liberi arbitrii; ut manet expositum cap. 1 § IV. Atque „hae sunt tres partes unius integrae causae, a qua emanat totus actus; ut a singulis, etiam partialitate causae totus etiam emanet, diverso tamen modo.“ (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 37.)

Concursus autem simultaneus dependet a concursu creaturae; determinatur a libero arbitrio creato ad hanc vel ad illam actionem; est indifferens ad bonum et ad malum, ad consensum vel ad dissensum; non causat nec efficit **esse liberum** nec **esse bonum** actuum humanorum; subditur libero arbitrio creato, cum homo per suum liberum arbitrium utatur divina motione. Et sicut gratia actualis, iuxta Molinam, est versatilis[1] ac libero arbitrio subdita,

[1] Quod gratia molinistica sit **versatilis** et a creata voluntate **pendula**, affirmat ipse Molina (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 4; qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 10). Confirmat ipse Lessius de grat. Dei cap. 10: „*Recte dicit Molina* (inquit), *quod gratia sit efficax vel inefficax, pendere a libero arbitrio; adeo ut in potestate liberi arbitrii sit, gratiam, quae secundum se est sufficiens, reddere efficacem vel inefficacem in actu secundo.*" Et corroborat Suarez de grat. part. 2 cap. 53: „*Dicimus vocationem congruam per se spectatam et secundum suam absolutam entitatem non habere intrinsece ac determinate actualem efficaciam, sed potius de se esse indifferentem, ut congrua vel incongrua sit.*" Unde gratia actualis iuxta Molinam de se est 1) indifferens, versatilis; 2) dependens ab hominis voluntate, qua gratia efficitur **congrua** et redditur **efficax.** P. Hurter de gratia cap. 2 schol. 4 n. 117 scribit: „Versatilis enim tunc tantum posset dici gratia, si ex aequo ad bonum et ad malum iuvaret; cum solum vero ad bonum alliciat et iuvet, a malo deterreat, et contra malum subministret **virtutem**, vere inscite versatilis concipitur." Concipitur scite **versatilis**; quia **virtus** quam contra malum subministrat, de se est „**indifferens**" iuxta Molinistas, et redditur a libero arbitrio **efficax**. Unde virtus non est de se efficax, nec determinans, nec congrua: ergo versatilis, indifferens ac pendula. Unde nemo, quem ego sciam, appellat gratiam molinisticam **versatilem**, quia adiuvet ad malum, sed quia redditur **efficax** ab humano arbitrio in operando bono. Attamen de concursu simultaneo Molina ipse afffirmat, quod est **indifferens** ad bonum vel ad malum operandum, ut ex supra dictis cap. 1 patet. Et tamen P. Hurter arguit contra gratiam ex se efficacem, quae aufert ipsam duritiam cordis, et qua voluntas ex mala transmutatur in bonam, et quae facit nos ut bonum velimus et faciamus infallibiliter, insuperabiliter et indeclinabiliter, sicut S. Augustinus loquitur; P. Hurter, inquam, sic arguit contra hanc divinam gratiam: „Admissa praemotione physica, sequitur Deum praedeterminare indeclinabiliter, irresistibiliter, insuperabiliter ad opera mala et ad peccata . . . Atqui Deus . . . Ergo non videtur Deus excusari posse a peccato. Desistimus ab evolvendo hoc argumento, ne invidiam conflare videamur praedeterminantium systemati." Ita P. Hurter ad litteram tract. de grat. Thes. 193. Undenam scit P. Hurter, quod praemotio physica adiuvat ex aequo ad malum ad bonum? Et si gratia molinistica (quae nihil aliud est, si quid est, nisi **motio moralis**) ad bonum allicit, a malo deterret, et contra malum subministrat virtutem: quare obloquitur P. Hurter contra gratiam ab intrinseco efficacem, quae non modo allicit ad bonum, sed impellit et confirmat in bono, et „*ad Deum nostras etiam rebelles compellit propitia voluntates*" iuxta doctrinam Ecclesiae? Gratia haec non solum moraliter, sed et physice transmutat voluntatem; et subministrat virtutem ex se efficacem contra malum. Vere inscitus videtur esse con-

quae ab eodem libero arbitrio pendet, ut fiat efficax vel inefficax; et per se spectata, est indifferens, ut congrua sit vel incongrua; ita concursus simultaneus est indifferens, versatilis et a libero arbitrio pendens, ut sit efficax vel inefficax ad bonum vel ad malum, ad virtutem vel ad vitium, ad opus laudabile vel reprehensibile: ut constat ex expositione facta cap. 1 § III.

Itaque omnia argumenta, quibus reiiciuntur concursus simultaneus Molinae, gratia praeveniens ipsius et scientia media, eo ipso reiiciunt Molinae praedestinationem, quae his tribus Concordiae principiis innititur. Quartum enim principium Concordiae corruit, aliis tribus praecedentibus iam subversis.

2. Praedestinatio a Molina tradita distinguit inter id, quod est ex libero arbitrio, et id, quod est ex gratia atque ex praedestinatione.

D. Thomas 1 P. qu. 23 a. 5, postquam reiecit veluti haereticas et S. Scripturae contrarias positionem Origenis et positionem Pelagianorum, etiam reiicit saltem tamquam contrariam veritati et christianae Philosophiae opinionem dicentium, merita sequentia praedestinationis effectum constituere quamdam rationem praedestinationis ex parte ipsius praedestinati. Atque sic huiusmodi opinionem impugnat: „Sed isti videntur distinxisse inter id, quod est ex gratia, et id, quod est ex libero arbitrio, quasi non posset esse idem ex utroque. Manifestum est autem, quod id, quod est gratiae, est praedestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et Causa Prima. Divina enim Providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est qu. 19 a. 5. Unde et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione." —

Nunc ergo; Molina expresse dicit: a) „Dari rationem praedestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii praevisi." (Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1. m. ult.)

---

ceptus, quem P. Hurter efformavit sibi de gratia divina, quam cum S. Augustino et Angelico Doctore docent ac propugnant Thomistae!

b) „In praedestinatione includi actum voluntatis divinae, quo Deus efficaciter vult, quantum ex se est, conferre ea media, quibus praevidet, praedestinatum adultum dependenter a libero suo arbitrio perventurum in vitam aeternam. Quare actus ille voluntatis divinae neque tota causa est effectuum omnium praedestinationis, cum multi ab influxu libero arbitrii pendeant" (qu. 23 a. 1 et 2 disp. 2).

c) „Rem, quae est integer supernaturalis effectus praedestinationis adulti, . . . pendere a duabus causis liberis, tamquam a **duabus partibus** unius causae integrae" (qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 memb. 9).

d) „Licet res illa habeat, quod sit effectus praedestinationis, prout est a Deo per praedestinationem aeternam atque comparatione Dei, et non ut est ab arbitrio creato, nihilominus fit, ut ab arbitrio creato pendeat, non solum quod res ipsa in rerum natura sit, sed etiam consequenter quod **rationem effectus** praedestinationis in se habeat" (ibidem).

e) „Examinandum tamen restat, utrum **idem bonus usus,** spectatus ut praecise emanat ab arbitrio ipso, suaque innata ac naturali libertate ... dicendus sit effectus praedestinationis. Nos diximus, ex eo capite non habere quod effectus sit praedestinationis, eoque modo praecise spectatum, computandum non esse inter effectus praedestinationis; sed esse **id, quod se tenet ex parte praedestinati,** et **quod Deus ab illo exigit,** ut Deo ipso per suam aeternam praedestinationem effectusque omnes temporales illius praecipue cooperante, perducenteque illum in vitam aeternam, adultus quoque ipse libere consentiat, et cooperetur; ut ea ratione,

f) Licet effectus totus praedestinationis, mediaque omnia universim, quibus in vitam aeternam perducitur, dona sint Dei, ex infinita ipsius misericordia pro sola libera, sua voluntate profecta; multa tamen eorum sint merita ipsius praedestinati, et quaedam eorum dispositiones ipsius, quibus sua libertate seipsum disponit ad gratiam" (qu. 23 a 5 disp. 1 memb. 10).

Itaque 1) Deus non est **tota causa** effectuum omnium praedestinationis; nam „multi, inquit Molina, ab influxu liberi arbitrii pendeant". Quasi Deus non esset etiam causa et liberi arbitrii creati et influxus ipsius liberi arbitrii et ipsorum multorum praedestinationis effectuum praedestinationis, qui ab influxo liberi arbitrii pendent!

2) Deus est **causa partialis** illius rei, quae est integer

effectus praedestinationis adulti. Quapropter non est causa totalis et integra in ordine Causae Primae, a qua descendit tota virtus ipsius causae secundae, quae est liberum arbitrium creatum. Sed e contra Deus et homo, voluntas divina et voluntas humana sunt, inquit Molina, *„duae partes unius causae integrae“*.

3) Quod liberum arbitrium creaturae rationalis determinet se ad consentiendum et consentiat et consentiendo cooperetur, non habet rationem effectus praedestinationis, nec effectus praedestinationis est dicendus; sed a) *„est id, quod se tenet ex parte praedestinati et quod Deus ab illo exigit“;* b) est *id,* quo pendet, quod effectus praedestinationis prout est a Deo, *„sit in rerum natura et rationem effectus praedestinationis in se habeat“*.

Uno verbo tota Molinae Concordia nihil aliud est quoad medullam substantiae ipsius nisi **distinctio** inter id, quod est ex gratia, et id, quod est ex libero arbitrio; inter id, quod est ex libero arbitrio creato, et id, quod est ex Deo; inter id, quod est causa secunda, et id, quod est ex Causa prima.

In ordine enim naturae „totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exegit concursum et influxum alterius; non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus“. (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 26.)

In ordine autem supernaturali similiter se habent Deus et homo, quantumvis praeveniat gratia, semper remanent sicut duae causae partiales, parallelae, laterales, et sicut duo trahentes navim aut portantes lapidem. Nam a) „determinare voluntatem ad illius consensum, pugnat cum libertate voluntatis“; b) „non ergo illa actio et cooperatio Dei est determinatio voluntatis“; c) „Deum habere quidem influxum in actionem voluntatis, non vero quod voluntatem ad consensum seu cooperationem determinet“ (Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 7); d) „tum et singulas partes eius supernaturalis usus liberi arbitrii, qui in integro effectu praedestinationis adulti includitur, ... habere duas causas liberas, et a qualibet earum tamquam a **parte unius integrae causae** pendere“ (ibid. memb. 9); e) „Totus

effectus totaque actio totalitate, ut vocant, effectus, et est a Deo et ab arbitrio nostro, *tamquam a duabus partibus unius integrae causae, tam actionis quam effectus;* non secus ac quando duo agentia movent mobile aliquod, quod neutrum eo influxu, quo actu influit, illud moveret, nisi cooperante alio, unumque illorum agentium magis ac principalius influit quam aliud." (Concord. qu. 14 a. 13 disp. 12.)

Ac tandem scientia media, qua Deus ante omnem liberum actum suae divinae voluntatis videt, *„quid pro sua innata libertate acturum esset* liberum arbitrium creaturarum, si in hoc vel illo vel etiam in infinitis rerum ordinibus collocaretur" (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 52), praesupponit tamquam necessarium fundamentum hanc famosam distinctionem inter **id**, quod est ex gratia, et **id**, quod est ex libero arbitrio; inter **id**, quod est ex causa secunda et ex Causa Prima. Inde quod Deus et creatura sint causae partiales seu partes duae unius integrae causae. Deus non operatur per creaturas, sed cooperatur cum creaturis; *„arbitrium ipsum invitat et allicit, ut consensum praebeat ad eiusmodi usus supernaturales . . . Semper tamen Deus arbitrio innatam libertatem, ut consentiat aut non consentiat, influat aut non influat, cooperetur aut non cooperetur, relinquit . . . Totus vero ille usus Deum ipsum et arbitrium creatum tamquam duas partes unius causae liberae habet, a quarum qualibet praedicto modo explicato pendet"* (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 9).

Unde Deus invitat liberum arbitrium creatum ad consensum; sed *„arbitrio relinquit, ut consentiat, ut cooperetur, ut influat"*. Deus non efficit, ut Causa Prima, **totum hoc**, quod libero arbitrio relinquitur faciendum. Quasi adinveniretur aliquid entitatis aut perfectionis, quod Causa Prima **relinqueret** causae secundae faciendum, et quod Ipsa non faceret primo et principaliter!

Sic loquitur Molina de determinatione liberae voluntatis, de transitu ipsius a potentia ad actum, de ipsius proprio actu, qui est eligere et consentire et cooperari; sicut loqui oportet, cum agitur de imperfectionibus, de privatione entitatis, de malo, quod est privatio boni. Ut Deus, Causa Prima, **permittit** aliquando causas secundas **deficere** in suis propriis actionibus ac motibus; ita **relinquit** semper causis secundis liberis, ut influant aut non influant, ut consentiant aut non consentiant, ut cooperentur aut non cooperentur.

Deus, iuxta Molinam, non agit in potentiam voluntatis nec in potentiam ullius causae secundae; non agit in ignem producentem calorem, sed in aquam, in qua recipitur calor; non influit *„in causam, ea ratione qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat, sed cum causa“* (qu. 14 a. 13 disp. 29). Aliquid igitur in determinatione et actu liberi arbitrii subterfugit virtutem Divinae voluntatis, quae est Causa Prima omnium rerum et entitatum; et **hoc aliquid**, quod Deus non facit, videt a longe per Scientiam mediam. Scientia media non est enim causa eorum, quae videntur.

3. *Tollit certitudinem praedestinationis.* — Ratio prima. Certitudo praedestinationis, quam Molina propugnat in libro Concordiae, tota quanta est, in Scientia media fundatur. Unde Molina qu. 23 a. 1 disp. 2: „Deum praevidere media, quibus quisque perveniet ad beatitudinem, ex hypothesi, quod in hoc vel in illo ordine rerum collocandus sit, non pertinet ad scientiam liberam, sed ad illam **mediam** inter liberam et mere naturalem, quae omnem liberum actum voluntatis antecedit, ut qu. 14 a. 13 ostensum est.“ Et qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11: „In aeterna praedestinatione non alia est certitudo, quod praedestinatus sempiternam sit beatitudinem consecuturus, quam quae est in divina praescientia, qua Deus certo cognovit eum, cui talia vel talia auxilia ac media ex aeterna dispositione praeparavit, perventurum in vitam aeternam.“

Sed scientia media aufert a Deo: a) certitudinem Divinae Scientiae; b) perfectionem Divinae Scientiae; ut ex professo supra ostensum manet cap. 5 concl. 2.

Praedestinatio igitur a Molina propugnata tollit certitudinem a divina praedestinatione.

Ratio secunda. Certitudo scientiae mediae, a qua oritur tota certitudo praedestinationis a Molina excogitatae, fundatur supra comprehensionem ipsius liberi arbitrii creati. Unde Molina qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11: „Licet adultus ita praedestinatus certo, hoc est absque ulla Dei deceptione, vitam aeternam consequetur; certitudo tamen non est ex parte mediorum effectusque praedestinationis, sed ex parte divinae praescientiae, qua Deus altitudine illimitataque perfectione sui intellectus, **supra id quod natura rei habet,** certo cognoscit praedestinatum taliter pro sua libertate cooperaturum per suum arbitrium, ut eisdem mediis in vitam aeternam reipsa debeat pervenire.“

Certitudo autem supercomprehensionis divinae pendet ex eo, quod homo pro sua innata libertate acturus est; „quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit.“ „Item quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia Dei; quin potius ideo Deum id praescire, quia ipsa res libero arbitrio praedita libere id ipsum agere debet; neque provenire ex eo, quod Deus velit id ab ea fieri, sed ex eo, quod ipsa libere id velit facere.“ (Conc. qu. 14 a. 13 disp. 52.)

Certitudo ergo huiusce divinae comprehensionis 1) pendet ab eo libero hominis arbitrio; 2) est posterior ipsa determinatione voluntatis creatae; 3) nequit esse **certitudo,** sed coniecturalis dumtaxat cognitio; quia natura rei hoc non habet, ac proinde nec dare potest (1 P. qu. 14 c. 13); 4) et si, (ut Molina videtur intendere) talis supercomprehensio habet certitudinem, quia est *„supra id, quod natura rei habet“*, tunc est contradictio in terminis; quia iam ideo Deus id non praescit, quia ipsa res libero arbitrio praedita id ipsum agere debet. Quomodo enim, si natura liberi arbitrii creati hoc non habet, poterit id ipsum cognosci in supercomprehensione ipsius liberi arbitrii **naturae?**

Ratio tertia. Certitudo praedestinationis iuxta Molinam non oritur aut provenit: 1) nec ex eo, quod Deus velit, quia antecedit omnem actum liberum Divinae Voluntatis (qu. 14 a. 13 disp. 52); 2) „neque ex parte mediorum“ (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11); et aliunde ab arbitrio pendet gratiae auxilia **efficacia** reddere (qu. 14 a. 13 disp. 40); 3) nec ex cognitione ipsius liberi arbitrii creati, quia est *„supra id, quod natura rei habet“;* 4) nec ex ipsa divini intellectus comprehensione; quia ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis non datur nisi comprehensio necessaria Divinae Essentiae et omnium rerum, quae sunt aliae a Deo, in quantum habent **rationem** dumtaxat **possibilium.**

Ergo praedestinatio, quam Molina defendit, omni prorsus caret certitudine.

Ratio quarta. „In quolibet ordine causarum attendendus est non solum ordo Causae Primae ad effectum, sed etiam ordo secundae causae ad effectum, et ordo etiam Causae Primae ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione Causae Primae.

Causa autem Prima dat secundae, quod influat super causatum suum.“ Ita pulchre ac profunde D. Thomas qu. 6 de Verit. a. 6.

Molina autem non satis attendit ordinem Causae Primae ad effectum, non ordinem causae secundae ad effectum nec ordinem Causae Primae ad secundam. Vult enim, quod liberum arbitrium creatum ordinem dicat ad effectum, ad consensum, ad electionem, ad volendum hoc facere, *sine ordinatione Causae Primae, ante omnem actum liberum Divinae Voluntatis*. Vult etiam, quod causa secunda, quae est voluntas creata, agat, causet, antequam Causa Prima, quae est Divina voluntas, det ei, quod agat, quod influat super causatum suum.

Ergo scientia media est scientia nulla; et nulla quoque praedestinationis certitudo, quae ex scientia media proveniat. *Quia causa secunda non ordinatur ad effectum suum nisi ex ordinatione Causae Primae.*

4. *Parificat praedestinationem reprobationi.* — Primo **ratione mediorum ad beatitudinem consequendam.** Molina enim in lib. Conc. qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 memb. 11 scribit: „Hinc iam facile intelligetur, cum Deus adultis non praedestinatis, tam hominibus quam angelis, ex sua parte providerit auxiliis et mediis, quibus, si per ipsorum arbitrium non staret, re vera ad beatitudinem pervenirent; quin et aliquibus eorum providerit longe maioribus et potentioribus auxiliis et mediis, quam multis ex praedestinatorum ordine . . .“

Et rursus ibidem paulo post adiungit: „Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus usus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur. Neque dubitandum est, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi, qui in coelo divino conspectu fruuntur.“

Datur ergo praeparatio non tantummodo aequalium, sed etiam aliquando maiorum beneficiorum pro reprobis quam pro multis, qui sunt ex ordine praedestinatorum.

Secundo **ratione electionis.** Nam iuxta Molinam in lib. Concord. qu. 23 a. 3. *Quid sit reprobatio:* „Duplex electio est in Deo meditanda. Una, de qua loquitur Paulus ad Ephes. 1., qua ante mundi constitutionem elegit nos in Christo, non quia eramus sancti, sed ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate. Quod non est aliud, quam ob merita Christi media nobis voluisse conferre,

quibus sancti essemus et immaculati in conspectu eius in caritate, talesque in fine vitae reperiremur; ac hoc nihil est aliud quam praedestinasse nos in Christo . . ."

„Alia electio meditanda est, qua tamquam iam ex misericordia ac donis suis dignos effectos vita aeterna nos ut tales acceptat eamque tamquam dignis nobis tribuere statuit. In iudicio ergo, quo tales nos iudicat, et in acceptatione ac proposito vitam aeternam nobis ut dignis conferendi posita est ratio reprobationis; quae exprimetur sententia illa Christi in die iudicii: *Venite, benedicti Patris mei* etc. Tamquam rationem enim, quare praedestinatis potius quam reprobis regnum coeleste expetierit tribuatque, reddidit Christus Dominus ipsa opera, quae per divinam gratiam iusti praestiterunt, quae tamen reprobi neglexerunt."

Itaque a) Omnes homines, etiam reprobi, sunt electi a Deo **prima electione**; nam omnibus voluit Deus conferre, quibus sancti essent; „et *aliquibus reproborum longe maioribus et potentioribus auxiliis et mediis quam multis ex praedestinatorum ordine*".

b) Et **ratio, quare** praedestinatis potius quam reprobis paratum est regnum coelorum a constitutione mundi, sunt opera, quae per divinam gratiam iusti praestiterunt; sic ut **ratio, quare** ignis aeternus paratur reprobis, sunt mala opera ipsorum.

c) Unde datur duplex electio: una communis omnibus praedestinatis et reprobis. Altera est praedestinatorum ad gloriam et reproborum ad gehennam. Eliguntur ergo reprobi ad gehennam, sicut praedestinati eliguntur ad gloriam, iuxta istam duplicem electionem, quam Molina conceptis verbis tradit.

Tertio **ex modo, quo Molina definit praedestinationem.** Molina, Concord. qu. 23 a. 1 disp. 1, credens aptius praedestinationem quam D. Thomas, scribit: „*Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eumdem ordinem exequendi.*" Et postea addit: „Quia vero Deus circa reprobos etiam suam habet providentiam... Quia, inquam, comparatione creaturarum omnium mente praeditarum Deus habet providentiam circa beatitudinem, atque adeo apud se **rationem habet mediorum**, quibus pervenire possint in vitam aeternam, cum proposito talem ordinem, quod ad se attinet, exequendi;

contrahitur providentia ad **rationem praedestinationis**, quae solum est comparatione creaturarum, quae vitam aeternam consequentur, per particulam illam: „*Quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam.*"

Unde 1) Deus habet providentiam omnium creaturarum mente praeditarum circa beatitudinem. 2) Ista providentia est „*Ratio ordinis seu mediorum, quibus creaturae omnes mente praeditae pervenire possunt in vitam aeternam.* 3) *Neque dubitandum est, multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi, qui in coelo divino conspectu fruuntur.*" (Concord. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11.) Media igitur, quorum rationem apud se Deus habet circa salutem reproborum, sunt aliquando multo maiora et longe potentiora quam media, quibus **praevidet** praedestinatos ad vitam aeternam esse perventuros.

Praedestinatio itaque et reprobatio non differunt ex parte Dei providentis; nam Deus providet non solum aequaliter, sed etiam abundantius his, qui non perveniunt in vitam aeternam, quam his, qui perveniunt.

Proprie loquendo in systemate Molinae nec datur praedestinatio nec reprobatio, sed tantummodo **providentia** omnium creaturarum rationalium circa beatitudinem; et ista providentia, quae aliquoties est specialior circa eos, qui non salvantur, quam circa eos, qui salvantur, **„contrahitur ad rationem praedestinationis"** sola virtute Scientiae mediae.

Deus **praevidet**, hos vel illos mediis et auxiliis vel aequalibus vel fortasse minoribus in vitam aeternam esse perventuros: en praedestinatio.

Deus **praevidet**, hos vel illos mediis et auxiliis vel aequalibus vel forsitan maioribus in vitam aeternam non esse perventuros: en reprobatio, vel si mavis providentia ad rationem praedestinationis non contracta. Molina enim nullam admittit reprobationem, quae opponatur vel electioni vel praedestinationi; sed tantum reprobationem, quae opponitur illi secundae electioni ad gloriam post praevisa merita. Sic reprobatio includit tantummodo „*iudicium aeternum, quo creatura rationalis a Deo indigna iudicatur vita aeterna dignaque aeterna puniatur*"; sicut praedestinatio est „*iudicium, quo iam ex misericordia et donis suis dignos effectos vita aeterna nos ut tales iudicat et nos ut*

tales acceptat." (Concord. qu. 23 a. 3. *Quid sit reprobatio.*)

5. Facit et praesupponit praedestinatos non quidem a Deo electos, sed potius seipsos ad gloriam eligentes. — Ratio prima. Molina lib. Concord. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 sic loquitur: „Sint duo homines iusti, animo et corpore ceterisque adiunctis per omnia pares, ponamusque Deum constituisse eodem prorsus modo utrique ex parte sua opitulari ac providere. Tunc oblata utrique eadem peccandi occasione ex aspectu eiusdem mulieris pulchrae, pro **sola innata libertate** utriusque fieri potest, ut unus in peccatum consentiat, alter minime, sed seipsum cohibeat. Quod si ponamus insuper utrumque subito vel ruina domus collapsae obrutum fuisse, vel alia de causa, ut saepe evenire solet, interiisse; inveniemus simile omnino Dei decretum conferendi utrique media ad salutem eamdemque prorsus rationem providendi respectu eius, quem Deus praevidebat non consensurum in peccatum, sed in gratia discessurum, habuisse **rationem praedestinationis**; respectu vero alterius, de quo contrariam habebat praescientiam, habuisse quidem **rationem providentiae**, non vero praedestinationis. Cum ergo quod Deus de utroque non idem, sed contraria praesciverit, dependens fuit ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat facturus, qui si vellent, possent reipsa, quod fecerunt, non facere; fit, ut quod decreta illa rationesve providendi vel praedestinationis rationem habuerint vel solum providentiae circa vitam aeternam, dependens fuerit tamquam a conditione **sine qua non** ex eo, quod unusquisque eorum pro sua innata libertate erat facturus. Quod Deus ideo altitudine sui intellectus praevidit futurum, quia pro eorum libertate ita erat futurum; et non e contrario." Unde habetur: a) „Simile omnino Dei decretum conferendi utrique media ad salutem eademque prorsus ratio providendi." b) „Deus constituit eodem prorsus modo utrique ex parte sua opitulari ac providere." c) „Pro sola innata libertate utriusque unus in peccatum consentit, alter minime;" et unus discedit in gratia et alius in peccato. d) „Ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat facturus, fit, ut decreta illa rationesve providendi habuerint **praedestinationis rationem** vel solum providentiae circa vitam aeternam." e) „Quod Deus de utroque non idem, sed contraria praesciverit, dependens

fuit ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat futurus, et non e contrario."

Quid ergo discernit unum ab altero? Non decretum Dei, non ratio providendi, non divinae gratiae auxilia, non divina praescientia, sed *„sola innata libertas utriusque"*.

Quare ergo non obstantibus eodem decreto, eadem providendi ratione, iisdem gratiae auxiliis, Deus de utroque contraria praescivit? *Ex eo, quod uterque eorum pro sua libertate erat facturus.*

Quare decreta illa rationes providendi habuerunt pro uno praedestinationis rationem et pro alio solum rationem providentiae circa vitam aeternam? *Ex eo, quod unusquisque eorum pro sua libertate innata erat facturus.*

Ratio secunda. Molina ulterius progrediens et desiderans, „ut adhuc melius perspicias, quantum libertas arbitrii horum praedestinatorum ac reproborum ac facultas utrorumque perveniendi reipsa in vitam aeternam aut deflectendi in extremam miseriam cum **ea ipsa numero praedestinatione et providentia** circa eos, quae ex aeternitate in Deo est, consentiat, finge" (inquit qu. 23 a. 5. disp. 1 memb. 11):

„In Deo Optimo Maximo non esse praescientiam illam mediam, qua altitudine sui intellectus penetrat, quid pro arbitrii libertate sit futurum, sed quam incertum id in se est, tam incertum et incognitum esse Deo; et nihilominus Deum per scientiam omnino naturalem, qua naturas omnium rerum, fines earum et media ad eos accommoda penetrat, statuisse ex sua parte eodem modo providere utrisque in vitam aeternam, quo reipsa eis providet, interim exitus cuiusque futuri contingentis ignorando."

„Sane ea hypothesi data nullus dubitaret libertatem arbitrii utrorumque facultatemque eorum vel perveniendi in beatitudinem vel incidendi in supremam miseriam, prout in huius vitae stadio pro sua libertate excurrere vellent, consentire optime cum ea ipsa providentia, quae circa eos ex aeternitate est in Deo: quippe cum eventus omnino esset incertus pendensque, ut in unam aut alteram partem eveniret, ex **sola arbitrii utrorumque libertate.**"

„Cum ergo quod Deus eminentia illimitataque sui intellectus perfectione praesciat, quid pro cuiusque arbitrii libertate sit eventurum, nihil de libertate illius adimat, sed perinde indifferenter illum relinquat, ut in quam maluerit partem se flectat, ac si praescientia in ipso non

praeextitisset; eo quod non, quia id praescivit, idcirco arbitrium se flectere debeat in eam partem, sed quia sua libertate se est inflexurum, Deus id praesciverit praescivissetque contrarium, si pro eadem libertate esset futurum; profecto nihil hac praescientia impediente **eadem libertas ac facultas** perveniendi in vitam aeternam aut ab ea deflectendi inconcussa perseverat."

Habemus enim: 1) Quod licet in Deo non sit scientia media, nullum exinde exoritur inconveniens: hoc revera est certissimum; quoniam absurda et inconvenientia Molinianae Concordiae prodeunt tamquam ex ipsa prima radice ex scientia media.

2) Quod Deus per scientiam omnino naturalem . . . **statuisset** etc.; hoc est absurdum. Scientia enim omnino naturalis est scientia necessaria, scientia simplicis intelligentiae, per quam **nihil statuitur**; quia ad statuendum aliquid oportet, quod scientia Dei habeat coniunctam voluntatem, et tunc iam est libera et causa rerum et scientia non mere possibilium, sed futurorum vel futuribilium.

3) Quod admissis huiusmodi divinis statutis a) eventus salutis aeternae pendet **ex sola arbitrii libertate.** b) **Libertas** perveniendi in vitam aeternam aut ab ea deflectendi inconcussa perseverat. c) **Facultas** perveniendi in vitam aeternam inconcussa perseverat.

In hac vero facultate multiplices facultates includuntur, scilicet facultas adimplendi omnia praecepta legis, seipsum ad gratiam praeparandi, merendi vitam aeternam, a peccato resurgendi, peccata in posterum vitandi et usque in finem vitae in gratia sanctificante perseverandi. Absque praedictis facultatibus datur utique **facultas deflectendi** a vita aeterna, non tamen **facultas inconcussa perveniendi** in vitam aeternam.

Molina tamen supponit has omnes facultates possideri ab utrisque, nempe ab iis, qui salvantur, et ab iis, qui deficiunt a salute; nam Deus *„statuit ex sua parte eodem modo providere utrisque in vitam aeternam"*.

Ergo quod unus salvetur et alter damnetur; quod iste perveniat in beatitudinem et ille in beatitudinem non perveniat, evenit *„ex sola arbitrii utrorumque libertate"*.

Ratio tertia. In systemate doctrinali Molinae homo suo proprio libero arbitrio se discernit ab alio homine: a) *in consecutione gratiae actualis;* b) *in consecutione gratiae sanctificantis;* c) *in consecutione doni finalis perseverantiae,*

Quoad primum sic Molina in Conc. qu. 14 a. 13 disp. 10: „Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur praestove est ad conandum totum id, quod ex sese potest, tam circa ea, quae fides habet, addiscenda et amplectenda, quam circa dolorem de peccatis ad iustificationem; a Deo conferri gratiam praevenientem auxiliave, quibus id faciat, ut oportet, ad salutem."

Et iterum: „Inter leges, quas tam Christus quam Pater aeternus statuerunt de auxiliis et donis . . ., una fuit: *ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere, quod in nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae.*"

Quoad secundum vero sic Molina qu. 14 a. 13 disp. 12: „Fieri potest, ut duorum, qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat."

Et rursus: „Imo fieri potest, ut aliquis praeventus et vocatus longe maiori auxilio pro sua libertate non convertatur et alius cum longe minori convertatur."

Et iterum ibidem: „Pro **sola** namque eorum libertate potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eamdem contemnat."

Quoad tertium denique sic Molina in Concord. qu. 23 a 5 disp. 1 memb. ultimo: „Nulli Deum denegare auxilium, quod ad perseverandum sit satis . . . Ad donum perseverantiae duo sunt necessaria. Unum ex parte Dei, videlicet ut ea auxilia conferre statuerit, cum quibus **praevidebat** adultum pro sua libertate perseveraturum. Alterum ex parte arbitrii adulti, tamquam conditio sine qua voluntas conferendi talia auxilia non habuisset rationem voluntatis conferendi donum perseverantiae, nempe ut adultus pro sua libertate ita sit cum eis cooperaturus, ut perseveret: quod in potestate ipsius est collocatum."

Atque ita sicut divina decreta et rationes providendi habeant **rationem praedestinationis** vel solum providentiae circa vitam aeternam, dependet, tamquam a conditione sine qua non, ex eo, quod unusquisque pro sua innata libertate erat facturus (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11); ita voluntas divina conferendi auxilia, quae Deus nulli negat, et quae ad perseverandum sunt satis, dependet, tamquam a conditione sine qua non, ex cooperatione adulti pro sua libertate ad hoc, quod talis divina voluntas habeat *„rationem voluntatis conferendi donum perseverantiae"*.

Utique Deus **praevidet,** cum huiusmodi auxiliis adultum

pro sua libertate perseveraturum; sed ideo Deus praevidit, *„quia pro eorum libertate ita erat futurum, et non e contrario“.*

„In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud, quam reipsa sciverit . . .“

„Potuerit tamen scire oppositum eius, quod per eam cognoscit, si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest.“ (Concord. qu. 14 a. 13 disp. 52; ib. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11.)

6. *Truncat ac destruit ipsam veram notionem divinae praedestinationis.* — Ratio prima ex hucusque dictis. Praedestinatio enim, quae falsis principiis innititur, in qua distinguitur inter id, quod est ex libero arbitrio et ex ipsa praedestinatione; in qua non est invenire fundamentum scientificum certitudinis; quae sortitur rationem praedestinationis ex ipso libero arbitrio praedestinati; et in qua praedestinatus non est prius prioritate rationis a Deo electus et dilectus prae aliis: talis, inquam, praedestinatio non est, non potest esse **praedestinatio divina.**

Ratio secunda. Vera notio divinae praedestinationis est, quam tradit D. Thomas 1 P. qu. 23 a. 1 et 2 dicens: *„Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae,“* sive *„Ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens.“*

Et quam tradit S. Augustinus lib. de dono persev. cap. 14: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud quam praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.“

In hac autem vera ac genuina divinae praedestinationis notione: 1) „Dilectio praesupponitur electioni secundum rationem, et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.“ (1 P. qu. 23 a. 4.) 2) „Praedestinatio est causa et eius, quod exspectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et eius, quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae“ (ibid. a. 3 ad 2). 3) „Praedestinatio habet certitudinem ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere. Voluntas namque Dei non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi. Et non solum fiunt ea, quae Deus vult fieri, sed etiam eo modo, quo Deus ea fieri vult.“ (1 P. qu. 19 a. 8; qu. 22 a. 4. Quodlib. 11 a. 3; et Quodlib. 12 a. 3). 4) „Praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen

causa proxima salutis, scilicet liberum arbitrium, ordinatur ad eam necessario, sed contingenter" (de Verit. qu. 6 a. 3). 5) Et „in hac praedestinatione Deus sua futura facta praescivit; et Deus id, quod praedestinavit, sua vocatione implevit." „Et sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat Ipse facturus." (Lib. de praedest. sanct. cap. 17 et dono persev. cap. 18). 6) „Executio autem ordinis praedestinationis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud Apostoli ad Rom. 8, 30: „*Quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.*" (1 P. qu. 23 a. 2.) 7) „Vocat enim Deus praedestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui, non ea vocatione, qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias;... sed ea vocatione praedestinatos vocat, quam distinxit Apostolus 1. ad Corinth. 1, 23: *Ipsis vocatis Iudaeis atque Graecis praedicare se Christum Dei virtutem et Dei Sapientiam.* Sic enim ait: *Ipsis autem vocatis,* ut illos ostenderet non vocatos, sciens esse quamdam certam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt sancti, quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui . . . Non ex operibus, sed ex vocante; non quacumque vocatione, sed qua vocatione fit credens" (de praedest. sanct. cap. 16). 8) „Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respicitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur . . . Sic quippe facit filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam" (de praed. sanct. cap. 8). 9) „Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus." (1 P. qu. 23 a. 6.)

Haec igitur est vera notio divinae praedestinationis, quam tamen Molina ut truncaret atque destrueret, videtur librum suae Concordiae elucubrasse.

Ratio tertia. Iuxta Molinam 1) Deus non eligit hos vel illos prae aliis ad finem vitae aeternae, sed omnibus hominibus aequali voluntate vult vitae aeternae bonum; et aliquando maiori quidem voluntate vult illos, qui non salvantur, salvos fieri, nam longe maiora gratiae auxilia illis confert, saltem aliquibus.

2) Deus proprie loquendo non eligit homines salvandos,

sed eligit hunc potius rerum ordinem quam alium, et in eo haec potius auxilia quam alia conferre, cum quibus **praevidebat**, hos et non illos pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam aeternam (qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. ultimo et memb. 13).

3) Quod vero electio huius ordinis rationem habuerit praedestinationis vel non, ratio ex parte adultorum, a qua id pendebat, fuit, **quod pro sua innata libertate** adultus ita cooperaturus, ut ad terminum viae in gratia perveniret, Deusque id praeviderit (ibidem).

4) Molina collocat „certitudinem totam divinae praedestinationis **non in decreto**, quo Deus ei, quem praedestinabat, providere statuit de iis mediis, quibus libertate sua perventurus in vitam aeternam **praevidebatur**; neque etiam in **ratione ipsa** providendi; sed in praescientia, qua id praevidebat, ratione cuius tale decretum ac providentia sortita sunt rationem praedestinationis“ (qu. 23 a. 5 disp. 17 memb. 11).

5) „Praescientia autem illa, esto originem habuerit ex altitudine et perfectione divini intellectus, qua quod incertum ancepsque omnino in se est, certo cognovit futurum, pendet tamen tamquam a conditione, sine qua non fuisset in Deo, ex eo, quod arbitrium creatum ex pacto pro sua libertate sit cooperaturum, ut ad vitam aeternam perveniat“ (ibidem).

6) „Quod vero haec aut illa providendi ratio tali adulto in particulari rationem habeat praedestinationis, comparatione illius, ex eo etiam pendet, quod ipse uno vel altero modo per suum arbitrium sit cooperaturus“ (ibidem).

Igitur praedestinationis ratio seu quidditas non pendet: a) nec ex voluntate Dei, quia vult omnes aequaliter salvos fieri; b) nec ex electione huius vel illius prae isto vel altero, quia non datur reprobatio negativa; c) nec ex ratione providendi, quia aliquibus, qui non salvantur, providit abundantius; d) nec ex decreto, quo Deus statuit providere, quia ante omne divinum decretum praevidetur, in quam partem se flexurum est liberum arbitrium creatum, et aliunde voluntas Dei salvifica est aequalis et eadem providendi ratio, quae decernitur; sed a) ex eo, quod Deus elegit hunc ordinem rerum; et b) ex eo, quod in hoc ordine rerum **praevidit** efficaciam mediorum, quibus homo pervenit ad beatitudinem; et c) ex eo, quod liberum

hominis arbitrium **reddidit efficacia** media, quae tamquam **efficacia** Deus praevidit.

Unde **praedestinare** est: 1) Deum **eligere** hunc ordinem rerum et non alium; 2) Deum **praevidere** in hoc ordine electo **efficaciam** mediorum, quae homo pro sua libertate **efficacia** consentiendo reddit (qu. 14 a. 13 disp. 40).

Talis est notio divinae praedestinationis a Molina tradita: eligere hunc rerum ordinem et collocare in illo hominem et praevidere illum pervenientem ad beatitudinem, hoc est Dei. Quod autem hic ordo et hic providendi modus sortiatur rationem praedestinationis, et quod media ad beatitudinem obtinendam reddantur efficacia: hoc est hominis.

Ratio quarta. Molina in Concord. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 ait: „In potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus; quoniam in potestate ipsius non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus, quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat, illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam quam alium: in quo tamen consistit praedestinari talem adultum. Quare praedestinare aut non praedestinare a solo Deo pro sua tantum libera voluntate pendet. Quod vero haec aut illa providendi ratio tali adulto in particulari rationem habebat aut non habebat praedestinationis, comparatione illius, ex eo etiam pendet, quod ipse uno vel altero modo per suum arbitrium sit cooperaturus."

Ex libero autem hominis arbitrio pendet: 1) quod ratio providendi in tali ordine rerum electo a Deo habeat **rationem praedestinationis**; 2) quod auxilia aut media ad beatitudinem consequendam sint **efficacia**; 3) quod Deus **praevideat** a) talia media efficacia ex vi et virtute liberi arbitrii creati; b) hominem reddendo efficacia talia media ad beatitudinem pervenire.

Cum ergo contradictorium sit in terminis, dari praedestinationem sine ratione praedestinationis et sine efficacia mediorum et sine praescientia Dei, et aliunde Dei praescientia et mediorum efficacia et ipsa praedestinationis ratio pendeant ex libero hominis arbitrio; contradictoria loquitur Molina, cum: 1) *„In potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus;"* 2) *„Praedestinare aut non praedestinare a solo Deo pro sua tantum libera voluntate pendet."*

Et Molina passim ubique tradit in sua Concordia:

„Revera potest esse, quod eadem electio talis ordinis haberet quidem rationem providentiae in beatitudinem, non vero praedestinationis, comparatione eorum adultorum, quorum modo praedestinatio existit.“ (Conc. qu. 23 a. 5 disp. 12 memb. 13.) Et rursus: *„Quod hi cum maioribus auxiliis praedestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus praedestinati ac salvi fuerint, non aliunde fuit, nisi quia illi pro innata libertate noluerunt uti ita suo arbitrio, ut salutem consequerentur, hi vero maxime . . . .“* (ibid. memb. 11).

Ratio quinta. Iuxta doctrinam Molinae dicendum est, quod etiam: *In potestate reprobi est esse praedestinatum.*

Etenim quidditas molinianae praedestinationis constituitur per hoc, quod per scientiam mediam Deus praevidet talem hominem, talibus mediis adiutum, in beatitudinem perventurum.

Sed 1) scientia media non pendet a libera voluntate Dei; antecedit enim omnem actum liberum Divinae Voluntatis; 2) pendet a libera voluntate talis hominis praevisi et in tali ordine rerum collocati, a qua etiam pendet a) efficacia mediorum, b) quod talis ordo sortiatur rationem praedestinationis.

Ergo in potestate omnium hominum, etiam illorum, qui non salvantur, id est reproborum, est esse praedestinatos.

A solo enim Deo pro sua tantum libera voluntate pendet quidem conferre media, sed non efficaciam mediorum; eligere hunc ordinem rerum, sed non quod iste ordo habeat rationem praedestinationis.

Praedestinatus enim et non praedestinatus tantummodo discernuntur *Scientia Media;* quae tota quanta est, si aliquid est, *pendet ab innata tam praedestinati quam non praedestinati libertate.*

Idcirco praedestinatus et non praedestinatus veniunt simul postremo discernendi ad invicem *per ipsorum innatam libertatem.*

Ratio sexta. Molina in lib. Concord. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 affirmat:

1) Certitudinem praedestinationis adulti esse quidem in Scientia Media, attamen „quodammodo tamquam in radice et solum ex hypothesi, si Deus ea media velit concedere eoque modo velit providere“; at vero in scientia libera „esse absolute et absque nulla iam hypothesi“.

2) „Praedestinationem non esse secundum praescientiam qualitatis usus liberi arbitrii," quae praeexistit in Deo ante omnem actum liberae suae voluntatis, id est secundum scientiam mediam.

3) „Praedestinationem adultorum fuisse secundum praescientiam boni usus liberi eorum arbitrii; habuisse Deum rationem illius in eis praedestinandis."

Sed scientia libera, qua Deus post actum suae voluntatis **praevidit absolute** hominem perventurum in vitam aeternam, nihil addit nec in ratione scientiae nec in ratione certitudinis nec in ratione rei seu obiecti sciti ad *„plenissimam illam praescientiam praeexistentem in Deo ante omnem actum liberae suae voluntatis,"* in quam tamquam in **radice** est tota certitudo praedestinationis, et qua Deus praevidebat ex hypothesi hominem perventurum in vitam aeternam.

Aliunde conversa iam hypothesi in thesim, et decretum conditionatum in absolutum, scilicet quod de facto „Deus ea media vult concedere eoque modo vult providere," nihil prorsus mutatur de conditione liberi arbitrii creati, nec de conditione mediorum, quae de facto conferuntur; sed semper manet verum tam hypothesi, si Deus velit, quam in thesi, cum Deus vult, quod ex libero arbitrio creato pendet 1) quod media collata sint efficacia vel non; 2) quod Deus sciat illa plenissima praescientia hoc vel illud et non aliud.

Uno verbo: **Qualitas** usus liberi arbitrii est eadem ante et post actum liberae divinae voluntatis, praevideatur per scientiam mediam vel postvideatur per scientiam liberam; cognoscatur a Deo ex hypothesi vel cognoscatur post thesim. Aliter non erit eadem certitudo et eadem veritas utriusque divinae scientiae.

Duplex igitur sensus, nempe praedestinationem esse et non esse secundum praescientiam usus liberi arbitrii creati, videtur esse sensus contradictorius. Et praeterea semper erit verum dicere, attenta libera Dei scientia: *„adultos praedestinatos esse propter propria merita";* quod ipse Molina qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 9 asserit „**esse falsum**".

Nam Deus utique elegit hunc ordinem rerum, voluit haec auxilia conferre, atque inter scientiam mediam et scientiam liberam intercedit actus liberae divinae voluntatis; at veritas hypothetica est veritas eadem quam post

hypothesim; et ratio praedestinationis non oritur nec ex ordine electo nec ex auxiliis collatis, sed ex praescientia, quae dependet *ex qualitate usus liberi arbitrii.*

Imo Molina cum affirmat et negat, praedestinationem esse et secundum praescientiam qualitatis usus liberi arbitrii; videtur etiam loqui de eadem praescientia, nempe de ipsissima scientia media, quam in probanda nona conclusione asserit *„esse praeviam et necessariam ad praedestinationem“.*[1]

Ratio septima. Denique doctrina Molinae circa praedestinationem reducitur logice ad doctrinam, quam hodie sine ambagibus propugnant ipsimet Molinistae nimirum:

„Deum, sicut in tempore confert gloriam propter merita, ita ab aeterno gloriam electis parasse vel destinasse propter merita eorumdem praevisa.“ Vel aliis verbis: „Deus ab aeterno electis gloriam decrevit et destinavit propter eorumdem merita ex gratia praevisa.“ Vel: „Electionem ad gloriam esse propter praevisa merita.“[2]

Hanc esse conclusionem logicam ex documentis Concordiae depromptam, patet 1) quia ita infertur a discipulis Molinae; 2) quia Molina ipse in Concord. qu. 23 a. 3. *Quid sit reprobatio* distinguit duplicem electionem in Deo: alteram omnibus communem, quae „non est aliud, quam ob merita Christi media nobis Deum voluisse conferre, quibus sancti essemus“; et alteram propter praevisa merita ex gratia; 3) quia Molina in Concord. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 11 affirmat, praedestinationem adultorum esse secundum praescientiam qualitatis usus liberi arbitrii, illa scilicet praescientia, quae sequitur ad actum liberae divinae voluntatis. „Sit ergo, inquit, nona conclusio: *„In secundo sensu explicato praedestinatio adultorum fuit secundum praescientiam boni usus liberi eorum arbitrii, habuitque Deus, modo explicato, rationem illius in eis praedestinandis.“* Ita Molina.

---

[1] Sed Molina in 2. editione addidit Appendicem, in qua explicavit sensum nonae conclusionis, scilicet: „Praedestinationem esse non sine praescientia qualitatis usus liberi arbitrii ex quacumque hypothesi futuri.“ Sed melius erat reformare vel supprimere totaliter nonam conclusionem. Aliud est enim Deum praedestinare cum praescientia boni usus liberi arbitrii, et aliud Deum praedestinare secundum praescientiam boni usus, habendo rationem illius in hominibus praedestinandis.

[2] Ita Vazquez in 1 P. qu. 23 disp. 89. Hurter tract. V. de Deo Uno thes. 105 n. 112. P. Mendive de Deo Uno cap. 4 art. 5.

Hanc vero conclusionem esse falsam et periculis plenam, ostenditur sequentibus argumentis:

a) Quoniam electio est acceptio unius prae altero ex arbitrio eligentis. Post praevisionem autem meritorum ex gratia, non amplius in arbitrio eligentis est velle his potius quam illis bonum salutis aeternae. Habentibus enim gratiam et merita ex gratia gloria debetur ut merces, ut corona iustitiae. Implicat ergo, esse electionem ad gloriam post praevisa merita ex gratia.

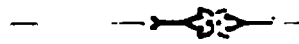
b) Quoniam electio quamdam importat discretionem. Merita praevisa ex gratia, qua ipso facto boni discernuntur a malis, iam praesupponunt discretionem factam. Habentes ergo gratiam et merita ex gratia iam **non sunt eligibiles** ad gloriam, sed necessario ad ipsam assumendi, utpote:

c) Quoniam si praeparatio gloriae propter merita potest vocari electio ad gloriam, pari iure praeparatio gehennae propter culpas vocari potest electio ad gehennam. Quod errorem Lutheri ac Calvini sapit.

d) Quoniam praedestinatio ad gloriam propter praevisa merita resolvitur in errorem Pelagianorum, ut infra patebit.

e) Quoniam Molina ipse non ausus est sic clare loqui, ut nunc discipuli ipsius loquuntur; sed conatus est, talem conclusionem ex sua doctrina inferri, impedire, scribens in lib. Conc. qu. 23 a. 5 disp. 1 memb. 9: *„Simul observa, me non dixisse, adultos praedestinatos esse propter propria merita, sed per propria merita: illud enim esset falsum; hoc autem est verum."*

Est ergo falsa conclusio Molinistarum, scilicet: *Praedestinationem ad gloriam fieri propter praevisa merita.* Molina dixit; audiant igitur molinistae, dum concludunt iuxta mentem seu doctrinam abs dubio, sed tamen contra voluntatem magistri.



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Kants gesammelte Schriften.*** Herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. XI. und XII. Band (= 2. und 3. Band des Briefwechsels). gr.-8° (XVI und 517 S., XVII und 466 S.) Berlin, G. Reimer, 1900 und 1902. 10 M. und 9 M.

Die von der Berliner Akademie der Wissenschaften veranstaltete Neuausgabe der Schriften Kants wird etwa 25 Bände umfassen. Die ganze Ausgabe zerfällt in vier Abteilungen, deren erste die eigentlichen Werke Kants bringen wird. Die dritte Abteilung wird den handschriftlichen Nachlaß, die vierte Kants Vorlesungen enthalten. Die zweite Abteilung, Kants Briefwechsel geweiht, liegt in 3 Bänden bereits vollständig vor. Im ersten Bande sind die Briefe von und an Kant aus den Jahren 1747—1788 vereinigt, im zweiten die Briefe aus dem folgenden Lustrum (1789—1794), im dritten die Briefe aus der letzten Lebensperiode Kants (1795—1803).

Referent hat den 2. und 3. Band mit regem Interesse durchgesehen und sich manches Interessante notiert, darunter nicht weniges, was gerade um seiner Kleinigkeit willen beachtenswert erschien. Auf den katholischen Forscher wird Kant nie anziehend wirken, auf den Süddeutschen wird seine ganze Art den Eindruck des Engen und Steifen machen. Er ist Repräsentant des protestantisch-norddeutschen Typus, von dem Paulsen[1] schreibt: er hat etwas Kaltes und Strenges, das wohl auch zu äußerlicher Pflichtmäßigkeit und harter doktrinärer Rechthaberei ausarten kann. Paulsen hätte Kant als Menschen nicht besser charakterisieren können als durch den Brief, den er in Faksimile seiner Kantmonographie einfügte. Es ist ein Brief Kants an seinen Bruder Johann Heinrich (471 der Berliner Edition): nüchtern, selbstgerecht und strohtrocken, eine epistula straminea. Überhaupt gewinnt man aus Kants Briefen den Eindruck, daß sein Verhältnis zu seinen Verwandten etwas Kaltes und Herbes an sich hat und er seiner „Pflicht" genug getan zu haben meint, wenn er für sie so und so viel Taler ausgelegt hat.[2]

Doch um nicht zu übertreiben, müssen wir konstatieren, daß zwei Briefe, die er aus Anlaß der Vermählung zweier Nichten schrieb (852 und 857), — es war in den Jahren 1802 und 1803 — etwas herzlicher gehalten sind, und daß auch in manchen anderen Schreiben sich ein Zug des Wohlwollens und der Güte entdecken läßt.

Wie schön ist z. B. die wohlwollende Art, mit der er sich im Briefe an Th. G. v. Hippel 374[2] eines armen Studio annimmt, und dies geschah, wie man aus dem Briefe 646 ersieht, nicht bloß einmal. Angenehm berührt die bescheidene Ablehnung des Lobes, die sich in dem Briefe 507 an Borowski ausspricht. Diese Züge seien mit Befriedigung hier festgestellt.

Amüsant sind die Briefe, in denen es sich um „Menschliches, Allzumenschliches" handelt. Die „Teltower und Passenheimer Rüben" kehren öfters wieder. „Göttingsche Würste" und „Schnupftobak", „sehr gute Propfen aus der Medizinapotheke des Herrn Flach" finden in den Briefen des „großen Denkers von Königsberg" ebenso ihren Platz wie eine „Quantität geschältes und getrocknetes Obst . . . doch ohne getrocknete Pflaumen, weil diese damals nicht gedeyeten".

---

[1] Paulsen, Kant[3]. Stuttgart 1899. S. 57.

[2] Vergl. Kronenberg, Kant[2]. München 1904. S. 114.

Daß übrigens Kant die Teltower Rüben nicht roh aß, sondern sie von einer Köchin bereiten ließ,[1] kann man nicht nur aus „inneren" Gründen erschließen; man hat dafür auch ein äußeres Zeugnis in dem Briefe 578 der Frau Johanna Eleonora Schultz. Dieselbe teilt nämlich mit, daß sie für Kant eine „person" ausfindig gemacht habe, die „außer ihren Kochkenntnissen auch eine willige und redliche Seele hat". Was will man noch mehr?

Daß Kant (seit 1755) materiell gut situiert war, davon zeugt ebenso sein Brief 391 an F. Th. de la Garde als sein Testament. Hübsch ist übrigens der Zug, den eine Nachtragbestimmung zu seinem Testament (S. 417) enthält. Hier wird Regierungsrat Vigilantius bezw. Prof. Rinck gebeten, über die im Sterbehause den Trauergästen zu reichenden „anständigen Erfrischungen" zu disponieren, und dabei ist die Notiz eingefügt: „ohne daß sich irgend einer meiner Verwandten dabey einmischen muß . . . ." Wer Kant auf dem Pegasus sehen will — ein Vorwurf eines modernen Malers würdig — lese seine Denkverse. Sie füllen nur einige Seiten (S. 421 ff.) und dürften ihm daher von den Musen gnädiglich verziehen worden sein. Daß sich Kant nach der ersten grünen Gardine auch „eine zweyte Gardine von grünem Zindeltafft mit Messingsringen" verfertigen ließ, ist eine für die Weltgeschichte nunmehr unverlierbare Tatsache, die im 814. Brief der Berliner Edition aktenmäßig gebucht ist. Übrigens wäre eine Doktordissertation über die Existenz, Beschaffenheit, Güte, Dauer usw. der „ersten grünen Gardine Kants" eine wertvolle Monographie, die gewiß bei allen Kantverehrern und Kantforschern entsprechende Beachtung finden würde. Ebenso würde sich fürs Kantjubiläum 1904 ein Festartikel über „Kant und die Teltower Rüben (auf Grund seiner Briefe)" sicherlich sehr gut machen. Die Quellen für derartige eindringende Studien stehen nunmehr allen Wißbegierigen offen. Auch zu dem Kapitel „Postporto im 18. Jahrhundert" findet sich in Kants Briefen interessantes Detail.

Doch nicht nur solche Kleinigkeiten, auch ernstere Gegenstände bieten uns die Briefe, in denen er öfter auf Anfragen in materia philosophica antwortet. Auch in seinen „Öffentlichen Erklärungen" (3. Band, S. 385 ff.) findet sich manches Interessante, so z. B. Bemerkungen über den großen Wandel, den er in seiner „Denkart" durchgemacht hat, und die Notiz, daß die kritische Philosophie, zu der er sich durchgerungen, nunmehr als kanonisch anzusehen und „nach dem Buchstaben zu verstehen" sei. Die kritische Philosophie muß, so schreibt er, sich „überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey".

An Karl Leonhard Reinhold, der bekanntlich so viel zur Verbreitung des Kritizismus beitrug, schrieb Kant zahlreiche Briefe. In einem derselben (369) erklärt er, daß er von der Gründlichkeit und Helligkeit der Einsichten Reinholds „diejenige Ergänzung und lichtverbreitende Darstellung hofft, die er selbst seinen Arbeiten nicht geben kann".

Kants Ansichten über Religion und Offenbarung, Theologie und Kirche kann man auch aus den Briefen kennen lernen. Nicht gerade schmeichelhaft ist die Parallele, die der Mediziner S. Collenbusch im 612. Briefe

[1] Einige Winke für die Zubereitung der Teltower Rüben finden sich im Briefe 788.

zwischen Kant und dem Teufel zieht; beide, so meint Collenbusch, huldigten einem hoffnungslosen Glauben und einer liebeleeren Moral.

Daß von Manuskriptübersendungen, Korrekturbogen, Freiexemplaren und Honorarverrechnungen öfters die Rede ist, ist bei einem Manne von der Feder selbstverständlich.

Wie hoch den Königsberger Philosophen seine Zeit ehrte, das zeigt seine Erhebung zum auswärtigen Mitglied der Petersburger kaiserl. Akademie der Wissenschaften, die ihm vom Akademie-Sekretär Euler im Briefe 603 mitgeteilt wird, das zeigen die im Schlußbande des Briefwechsels S. 427 ff. abgedruckten Gedichte, die ihm von seinen Verehrern gewidmet wurden, das zeigen schließlich die vielen Grüße aus der Ferne, die wir unter den Briefen an ihn finden. Darunter ist manches Amüsante, manches Beachtenswerte, z. B. die Briefe der unglücklich liebenden Maria Herbert in Klagenfurt „bei der Bleiweis-Fabrick" oder der Brief des Kürassiers Frh. von Dillon aus dem Banat, „hinterwärts von Temesvar", im entsetzlichsten Deutsch.

Auch der famose Koadjutor Dalberg schrieb an Kant (Brief 437) und teilte ihm mit, daß er seinen „Meisterwerken Vieles zu danken habe" und daß er seine „hohen Verdienste um Wahrheit und Wissenschaft aufrichtig verehrte".

Zur Charakteristik der österreichischen Verhältnisse um das Jahr 1796 herum ist der Brief 680 Konrad Stangs beachtenswert, der zeigt, daß man in Österreich-Ungarn auf der einen Seite Kants Lehre als perniciosum Systema ad Scepticismum ducens erkannte, während sie anderseits selbst in geistlichen Kreisen Vertreter und Verteidiger fand. So bemerkt Stang lobend, daß der „würdige Regent des Priesterhauses" zu Salzburg sich besonders für die kritische Philosophie verwende.

Im 2. Bande des Briefwechsels (605) findet sich der Entwurf zu der Kabinettsordre König Friedrich Wilhelms II., durch die Kant seinen Rüffel erhielt, auf den er dann in einem Schreiben antwortete (607), das mit den Worten schließt: „Ich ersterbe in devotestem Gehorsam Ew. Königl. Majestät allerunterthänigster Knecht." Als solcher „erstarb" er schon fünf Jahre früher (327), da er sich für eine Gehaltszulage bedankte.

Warum wohl dem Referenten, während er sich mit dem ersterbenden Knecht des 607. Briefes beschäftigt, gerade ein Passus aus der Kritik der praktischen Vernunft (Kehrbachs Ausgabe 186 ff.) einfällt, wo ein Mann vorgeführt wird, der der Tugend und seiner Überzeugung treu bleibt bis in den Tod. Wie die Erwähnung Heinrichs VIII. an der betreffenden Stelle zeigt, hatte Kant hierbei den Kanzler Thomas Morus im Sinne. Der ersterbende Kant, der sich devotest der seiner innersten Überzeugung widersprechenden Ordre submittieret, sich dabei aber durch „Gedanken-Vorbehalt" ein Hintertürchen frei läßt,[1] das ist der Prophet der autonomen Moral. Thomas Morus aber, der ihm als Tugendheld imponiert, war ein Katholik, innigst durchdrungen von der Moral des Christentums. In den Gnadenmitteln der Kirche fand er die geheimen Quellen zu wahrhaft heroischer Grösse, in ihren Blutzeugen das Ideal christlicher Heldenhaftigkeit.[2] Kant und Thomas Morus — ein Gegensatz zweier sittlichen Welten; mit diesem Endeindruck scheiden wir von Kants Briefwechsel. Niemand, der den Menschen Kant genauer kennen lernen will, wird der äußerst sorgfältig gearbeiteten Berliner Ausgabe des Kantschen Briefwechsels entraten können. Dr. Seydl.

[1] Vergl. Kronenberg, Kant.[2] S. 85.

[2] Vergl. Willmann, Gesch. d. Idealismus 3. S. 480.

2. *Ferdinand Jakob Schmidt:* **Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie** als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus. Berlin, Behr 1901. 252 S. 8°.

Die vom Hellenismus bestimmte Philosophie (Plato, Aristoteles, Descartes, Kant) nimmt nach dem Verfasser ihren Ausgangspunkt nicht vom Erfahrungsganzen, sondern von der individuellen psychologischen Erfahrung des Einzelnen und läßt die wissenschaftliche Erkenntnis a priori, durch das Denken des Geistes zustande kommen. Ihr gegenüber will der Verfasser vom Erfahrungsganzen ausgehen und nachweisen, daß all unsere Erkenntnis nicht nur mit der Erfahrung anfange, sondern auch aus ihr entspringe:

Das Reale ist die Erfahrung, das Bewußtsein; darin können wir unterscheiden durch Abstraktion die zufälligen, wechselnden Bewußtseinsbestimmungen und die notwendigen Bewußtseinsbestimmtheiten, die allgemeinen Formen, nach denen das Bewußtsein funktioniert und sich differenziert als Subjekts- und Objektsbewußtsein. „Es gibt für die menschliche Erfahrung keine Welt der Dinge an sich; die Erfahrungswelt ist die einzig wirkliche Welt und keine Erscheinungswelt; der Raum ist keine apriorische Form unseres sinnlichen Anschauens, sondern er ist eine Bestimmtheit der objektiven Erfahrungsfunktion; desgleichen ist die Zeit keine solche Form, sondern eine Funktion und zwar die allgemein formale Funktion der Erfahrung überhaupt; die Kategorien sind keine apriorischen Begriffsformen unseres denkenden Selbstbewußtseins, sondern sie sind ihrem Ursprunge nach funktionale Erfahrungseinheiten und werden, von dem individuellen Denken abstrakt vorgestellt, erst zu Kategorien.“ S. 251. Sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung d. i. der allgemeinen Formen, nach denen das Bewußtsein funktioniert, individuell bewußt werden, ist wissenschaftliches Erkennen.

Von Kant unterscheidet sich somit der Verfasser dadurch, daß er von vornherein das transzendente Ding an sich ins Bewußtsein auflöst. Er erklärt von vornherein unser Erfahren für ein Bewußtsein, dessen Gegenstand Bewußtseinsbestimmungen sind. „In aller Welt kann uns nichts anderes gegeben werden als Veränderungen, Bestimmungen eines Bewußtseins.“ S. 103. Dieses allgemeine Erfahrungsbewußtsein ist ursprünglich noch nicht differenziert als Subjekts- und Objektsbewußtsein. „Beobachtungen an Neugeborenen haben klargestellt, daß diese individuelle Bewußtseinsart nicht einmal in unserem eigenen Dasein ursprünglich gegeben, sondern vielmehr erst das Produkt einer allmählichen Differenzierung ist. Eine jede solche Differenzierung ist aber notwendig korrelativ. Ist mit einer besonderen Inhaltsgruppe des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins die Richtung auf eine individuelle Zusammenfassung gesetzt, so hört doch diese darum nicht auf, zugleich ein Glied des allgemeinen Zusammenhanges zu bleiben. Erst mit diesem zusammen und ihm gegenüber kann sich das Individuelle als solches erfassen, während man ohne dieses Korrelat nicht einsehen könnte, wie das Bewußtsein der Individualität zustande kommen sollte. Aber mit dieser korrelativen Differenzierung wird verständlich, wie an einer gegebenen Stelle des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins durch verschiedene Beziehungsarten der Gegensatz des Ich und der Welt, der Gegensatz des Subjektes und des Inbegriffs der Objekte, der Gegensatz des Subjekts- und Objekts-Bewußtseins in Aktion tritt.“ S. 104.

Das Widerspruchsvolle dieser Behauptungen ist wohl nicht schwer einzusehen. Daß ursprünglich das Subjektserfahren vom Objektserfahren

noch nicht differenziert ist, das kann nur den Sinn haben, daß alsdann etwas, also ein Objekt erfahren wird, daß jedoch das Subjektive, die individuelle Tätigkeit des Erfahrens und der Erfahrende, das erfahrende Individuum noch nicht erfaßt und vom Objekt unterschieden wird; in diesem Stadium ist also die subjektiv-individuelle Tätigkeit schon da, jedoch noch nicht erfahren, nur das Objekt wird erfahren.. Das Objekt kann somit keine Bewußtseinsbestimmung der individuellen subjektiven Erfahrungstätigkeit sein, denn sonst müßte diese offenbar zugleich mit erkannt werden. Das ursprüngliche noch nicht differenzierte Erfahren ist somit überhaupt kein Bewußtsein, d. h. kein Erfassen subjektiver Tätigkeit, sondern unmittelbare Sinnesempfindung, durch welche ein Gegenstand erfaßt wird, ohne daß die individuelle subjektive Erkenntnistätigkeit erkannt und vom Erkenntnisobjekt unterschieden wird. Letzteres geschieht erst in der Wahrnehmung. Noch weniger kann der unmittelbare Erfahrungsgegenstand Bewußtseinsbestimmung eines **allgemeinen** Erfahrungsbewußtseins sein, welche sich später zum Objekts- und Subjektsbewußtsein differenzierte. Denn ein solches allgemeines Erfahrungsbewußtsein ist ganz besonders vom Standpunkt einer Erfahrungsphilosophie entschieden zu verwerfen, da es nicht unter die Erfahrung fällt. Wir erfahren objektive Gegenstände, erfahren auch unsere individuelle subjektive Erfahrungstätigkeit und unser eigenes individuelles Erfahrungssubjekt mit dessen Zuständen. Ein allgemeines Erfahrungsbewußtsein und eine allgemeine Erfahrungstätigkeit hat noch niemand erfahren, und eine solche kann auch weder aus der objektiven noch aus der subjektiven Erfahrung abgeleitet werden, sondern ist ein reines Postulat des Verfassers.

Rom. P. Jos. Gredt O. S. B.

3. ***Schellings Münchener Vorlesungen:*** **Zur Geschichte der neueren Philosophie** und **Darstellung des philosophischen Empirismus.** Neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. A. Drews, a. o. Professor der Philosophie an der technischen Hochschule in Karlsruhe. — Leipzig, Dürr 1902. 353 S. in 12°.

Beide Werke entstammen Schellings letzter Periode, der Periode der „positiven" Philosophie, in welcher er die Wirklichkeit nicht mehr aus der bloßen Idee und dem Logischen, sondern aus der Idee und dem Unlogischen zu begreifen suchte. An diese letzte Phase der Schellingschen Spekulation hat „das bedeutendste System der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das Hartmannsche, in seiner Prinzipienlehre unmittelbar angeknüpft und ist ohne sie gar nicht denkbar". Vorwort des Herausgebers. In den beigegebenen Anmerkungen (S. 263—353) findet der Herausgeber reichlich Gelegenheit, seine Apologie der „Philosophie des Unbewußten" fortzusetzen.

Rom. P. Jos. Gredt O. S. B.

4. ***Lic. Hermann Kutter,*** Pfarrer am Neumünster in Zürich: **Das Unmittelbare,** eine Menschheitsfrage. Berlin, Reimer 1902. X. 342 S.

In prophetischem Tone kündet der Verfasser des „Unmittelbaren" der vom Zweifel fieberhaft erregten Zeit seine glückverheißende Lehre an: „Wolle leben! das ist die einzige Lösung aller Rätsel, die einzige

Antwort auf alle Fragen, wichtiger, entscheidender, schöpferischer als alle Philosophie" (Vorwort). „Wie verheißungsvoll ist das!" — Doch auch bei den Zweiflern zieht dieses alte Lied nicht mehr, denn „Jahr um Jahr erscheinen auf dem Markte Bücher, die — ein Zeichen unserer gärenden Übergangszeit — voll der tollsten, ephemersten Vorschläge zu neuer Lebensgestaltung sind" (S. 270); und ihnen reiht sich auch „das Unmittelbare" an. Denn dieser voluntaristische Evolutions-Pantheismus, der die ausgesprochene Absicht verfolgt, die Herrschaft des Gedankens über das Leben als eine Usurpation zu bekämpfen, ist zu toll, als daß er selbst sich zum Herrn des Lebens aufschwingen könnte.

Der menschliche Geist — so lehrt die neue Philosophie — war ursprünglich mit dem, was er jetzt reflektierend sich gegenüberstellt und Welt und Dinge nennt, unmittelbare, lebendige Einheit; das ist eine Einsicht, „die sich uns in selbstvergessenen Momenten unseres Lebens überraschend oft und mit unmittelbarer Evidenz aufdrängt". (S. 6.) Seine Rückkehr zum „Unmittelbaren" bildet die Aufgabe und Geschichte der Menschheit, das treibende Element ist der Wille; denn das Leben des Geistes ist Wille. Wie der Wille, der ursprünglich nichts anderes war als der lebendige Ausdruck des Unmittelbaren selbst, das keine Gegensätze kennt, sondern sich selbst in der Daseinsfreude seines unendlichen Wesens auslebt, in Widerspruch mit sich selbst geraten ist, und das große Ganze des Lebens in tausend Splitter zerschlagen hat, wissen wir nicht; wir konstatieren nur, daß dieses absolute Rätsel sich wirklich ereignet hat. (S. 79.) Der Mensch sieht jetzt in eine Welt von Einzeldingen hinein, die ihm ein Rätsel sind; denn er schaut die außer sich selbst geratene, widerspruchsvolle, tote Unmittelbarkeit, die zwar bleibt, was sie ist, nur gerade in absoluter Umkehrung; er hat nicht mehr das lebendige einheitliche Ganze unmittelbar vor sich und in sich, sondern die in gespensterhafte Erscheinungen zersplitterten, zusammenhangslosen Elemente des Lebens stehen ihm gegenüber. Der Wille, das Element des „Unmittelbaren", ist Selbstsucht und verliert sich an die sinnlose Masse von Dingen, an diese tote, verkehrte Unmittelbarkeit. Im Treiben der Elemente sucht er sich wiederzufinden, kann aber dieses Ziel nicht erreichen außer durch die Losschälung von ihnen, in dem er zum reflektierten Willen wird.

Sobald der Wille zu sich selbst kommt, wird er der verlorenen Unmittelbarkeit inne und schwebt zwischen Himmel und Hölle, zwischen Leben (positiver Unmittelbarkeit) und Tod (negativer Unmittelbarkeit), zwischen gut und bös. Zunächst sucht der dem Guten sich zuwendende Wille das „Unmittelbare" nur indirekt, indem er die Vielheit der Dinge in allgemeine Begriffe faßt, um die verlorene Einheit mit ihnen wiederzugewinnen; denn Begriff, Schluß, Urteil sind Funktionen des dem Unmittelbaren fremd gewordenen Willens. Lange war der Mensch im Wahne befangen, auf dem Wege des Denkens das verlorene Glück wiederzufinden, und wurde der Sklave seiner Gedanken; während er das wirkliche Sein der Dinge wieder zu erfassen glaubte, stellte er sich ein nur gedachtes Sein gegenüber und trennte sich von ihnen. Lange rang er in heißem Kampfe mit dem Feinde seines Lebens, dem Intellektualismus. Der von Kant inaugurierten modernen Philosophie gebührt der unsterbliche Ruhm, den Gegensatz von Denken und Sein auf jene Einheitlichkeit gebracht zu haben, welche das eigentliche Problem des menschlichen Daseins erfaßt und seine Lösung anbahnt. Frei von den Launen seiner Gedankengötzen steht der Mensch den Dingen nicht mehr fremd gegenüber, sondern fühlt sich eins mit ihnen; seine intellektuellen Funktionen sind ihm nur ein Spiel

des vom wahren Leben abgefallenen Willens, und fröhlich zieht er dem Tage entgegen, an dem er wider eintritt in die Welt des „Unmittelbaren“, um die Dinge nicht mehr zu denken, sondern zu erleben. Der modernen Geistesarbeit dankt er die Einsicht, daß er zu groß ist, um nur zu wissen, daß Verstehen ein Erleben, ein Genießen, ein Lieben ist. Nach diesem ewigen Leben, dem „Unmittelbaren,“ streckt sich der moderne Mensch.

„Während sich im Intellekt nur die Tatsächlichkeit der verlorenen Unmittelbarkeit spiegelt, ohne daß abzusehen wäre, wie sich vom Begriff zum Leben, vom Allgemeinen des Gedankens zum Allgemeinen des Unmittelbaren, vom Schatten also zum Körper eine verbindende Brücke schlagen ließe, schlägt der Wille diese Brücke, indem er reell zum Unmittelbaren zurückstrebt.“ (S. 389.) Der Wille ist das Element der Unmittelbarkeit, das im abgefallenen, isolierten Geiste pulsiert; seine Regungen sind im Intellekte reflektiert, in den sittlichen Allgemeinheiten offenbart er seine Bewegungen. Das erste Aufleuchten einer höheren Welt im Geiste des Menschen ist das Gewissen, die Anerkennung eines über ihm stehenden, unbedingten Sollens; es ist die erste Stufe des zu sich selbst kommenden, von der Selbstsucht sich loslösenden Willens und begleitet ihn auf allen Stufen seiner Entwicklung, daß er nicht wieder ins Triebleben zurückfalle. Das in sich unbestimmte Gewissen wird neben der inneren Fortbewegung auch nach verschiedenen zufälligen Momenten orientiert. Die erste Selbsterfassung des Willens hat etwas Gewaltsames und ist bloß äußerlich bestimmt, es ist der Rechtswille, der zwingende, sich selbst — zwecklos — geltendmachende, Staaten bildende Wille. Das Recht ist die Grundlage der Geschichte, beide sind die Entwicklung des nach außen sich geltendmachenden Willens. Das Christentum hat prinzipiell das Recht und die Geschichte aufgehoben, den Menschen von der Äußerlichkeit befreit und die Ära der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, des auf sich selbst gestellten, autonomen Willens eingeleitet. Der Rechtswille wird zum moralischen, innerlich orientierten Willen. Freilich hat die Kirche durch ein ungeheures Mißverständnis der Lehre Christi den Menschen aufs neue in die Fesseln eines theokratischen Regimentes geschmiedet; aber auf diesem rauhen Wege mußte der sittliche Wille zur vollständigen Reife gelangen, um frei von allen Banden der Äußerlichkeit in seinem Innern das verlorene „Unmittelbare“ wieder zu entdecken. Die moderne Philosophie mit diesen sonnigen Resultaten ist eine Frucht des Christentums; und „das große Erbe der Kantschen und Fichteschen Spekulation, die Blüte des langsam reifenden Christentums“ ist der Sozialismus. (S. 267.) Diese gewaltige Strömung unserer Zeit hat den idealen Beruf, den Menschen durch den Kommunismus vollends vom Joche der Äußerlichkeit zu befreien und ihn seinem wahren Leben, dem Erlebnis des in Jesu Christo geoffenbarten, lebendigen Gottes, entgegenzuführen. In dieser allmählichen Emanzipation des menschlichen Geistes von allem äußeren Zwang liegt sein Fortschritt zum lebendigen Gott. Unsere Zeit beginnt bereits diesem seligen, unendlichen Leben ihre Pforten zu öffnen; sie steht an der Schwelle des „Unmittelbaren“; ihr gilt der Grundsatz: „Wolle leben“!

Diese kurze, doch, wir hoffen, getreue Darstellung des „Unmittelbaren“ dürfte das oben ausgesprochene Urteil zur Genüge begründen. Der Verfasser hat wirklich sich selbst gerichtet, wenn er schreibt: „Wir müssen den Mut gewinnen, uns selbst, nicht unsere ‚Idee‘ zur Anerkennung zu bringen. Wir müssen lieben. Das ist das Leben. Alles andere Spiel. Ein Spiel der ‚Ideen‘ wechselnde Flucht, ein Spiel der ‚Prinzipien‘ grundlegende Kraft, ein Spiel der Taten rauschenden Lärme, ein Spiel,

was uns bis dahin in des Ernstes Feierlichkeit eingeschüchtert, sich in unsere Züge und Mienen mit strengen Falten eingezeichnet hatte" (VIII). Er wird also selbst nicht glauben, daß seine im vorliegenden Buche niedergelegten Worte und Gedanken ernst genommen werden, zumal er selbst bekennt, daß unsere Gedanken „leere Hülsen" und unsere Sprache unfähig ist, die Erlebnisse des „Unmittelbaren" auszudrücken. Aber er ist mit seinem Buche dem von ihm gebrauchten Grundsatze zum Opfer gefallen: naturam si furca expellas, tamen usque recurret (S. 91), und hat doch geglaubt, etwas zu wissen und es der Welt mitteilen zu sollen. Obwohl uns unmittelbar nur einige Blätter Papier mit künstlich geordneter Druckerschwärze vorliegen, sind wir zu diesem Schlusse gezwungen; denn trotz der oft mit widerlichem Pathos vorgetragenen Erlebnisse sind wir an der Transzendenzkraft des Kausalitätsprinzips nicht irre geworden und hegen die Gewißheit, durch Vermittlung der Frucht den Baum in seinem wirklichen, nicht bloß gedachten Sein wenn auch unvollkommen zu erreichen. Würde diese Theorie ernst genommen, so bliebe ihrem Urheber und uns nichts übrig, als in stiller Geduld abzuwarten, bis das Unmittelbare auch in anderen ähnliche Erlebnisse erzeuge.

Rom. (S. Anselmo.) P. Laurentius Zeller O. S. B.

5. ***Dr. Georg Reinhold:*** **Die Welt als Führerin zur Gottheit.** Stuttgart und Wien, Roth 1902. 216 S.

Wie der Untertitel erklärt, will Reinhold eine „kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise" bieten. Damit sind aber nicht nur die neuen Arten von Gottesbeweisen gemeint, sondern überhaupt die Behandlung der Gottesbeweise durch die neueren Apologeten, ob die Beweisgedanken nun alten oder neueren Ursprungs seien. Mit Recht bemerkt der Verfasser diesbezüglich: „Selbstverständlich konnte in einer Frage, welche schon seit Jahrtausenden die hervorragendsten Geister beschäftigt, hier nichts wesentlich Neues geboten werden." „Indessen, wenn die atheistische Weltanschauung es immer wieder für opportun hält, allen Ernstes die Nichtexistenz des göttlichen Wesens zu dekretieren, so kann es auch nicht inopportun sein, immer wieder von neuem auf die Gründe hinzuweisen, welche uns sein Dasein verbürgen."

Es ist aber auch ein erhebendes Bild, die Heersäule der modernen Gottesstreiter in ihrem Waffenschmuck und ihrer taktischen Ordnung unter der Führung des Verfassers vorbeiziehen zu sehen. Es muß nicht nur zur Ehre unserer führenden Geister, sondern auch in wohlverdienter Anerkennung der Darstellung Reinholds gesagt werden, daß die Beweise der verschiedensten christlichen Philosophen sich zu einem harmonischen Ganzen vereinen.

Ein erstes Kapitel erklärt die Grundlage der Gottesbeweise und den Satz vom zureichenden Grunde, das Kausalitätsgesetz und die objektive Realität der Körperwelt. Ein zweites Kapitel behandelt den kosmologischen Gottesbeweis, vorerst nach den vier ersten Beweisgängen des hl. Thomas (Rolfes), dann den ideologischen Beweis Schells, den neueren Beweis aus dem Gesetz der Entropie (Hontheim, Gutberlet), endlich den Beweis aus der Existenz des organischen Lebens. Die Beweise werden, dem Zwecke des Verfassers entsprechend, nicht bis zur letzten Konsequenz weitergeführt, da es sich eben nur um den Erweis der Existenz eines Wesens mit göttlichen Attributen handelt. Das dritte — ein vorzügliches — Kapitel führt den teleologischen Beweis aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt, an den sich im 4. Kapitel der theologische reiht, wobei die Gegner und Gegengründe zur Sprache kommen. Kants

Kritik hätte unseres Erachtens eine eingehendere Widerlegung erfahren sollen, zumal sie bei Rolfes als Objekt der Darstellung gegeben war. Mit einer Würdigung des ontologischen Gottesbeweises und einem Rückblick schließt die Darstellung. Descartes' Beweis wird gegen den Vorwurf des Ontologismus in Schutz genommen, wohl kaum mit vollem Recht.

Da sowohl der Inhalt eine vollständige Über- und Einsicht in die Hauptfragen der Gottesbeweise gibt, als auch die Darstellung klar, ja angenehm ist, ist unser Werk nicht nur für den Lehrer und Schüler sehr willkommen zu heißen, sondern wäre auch seine Verbreitung in weiteren gebildeten Kreisen sehr zu begrüßen.

P. Reginald M. Schultes O. P.

6. ***Henricus Krug:*** **De Pulchritudine divina libri tres.** Friburgi Brisgoviae, Herder 1902. XV, 252 S.

Ein Werk, an dem kein Theologe oder auch nur Philosoph vorbeigehen darf! Es trägt eine alte, fast möchte man sagen, schwere Schuld der Theologie endlich einmal ab, die darin besteht, daß die Schönheit Gottes in den dogmatischen Lehrbüchern fast gar nicht zur Behandlung kommt. Der Verfasser klagt diesbezüglich mit Recht: „Obwohl alle das Schöne lieben und loben, so ist doch von allen göttlichen Attributen kaum eines von den Theologen so vernachlässigt worden wie die Schönheit Gottes." Ja er zitiert einen Theologen von Namen, der diese Frage als geradezu der Theologie entrückt erklärt. Unser Verfasser weist diese weit verbreitete Anschauung durch die Tat zurück, indem er aus der Hl. Schrift und den hl. Vätern eine geradezu überwältigende Fülle echt theologischen Materials liefert und dieses mit anerkennenswertem Scharfsinn und Verständnis zu einem einheitlichen Gedanken verbindet. Wir hoffen auch bestimmt, daß die Leistung des Verfassers, für die ihm jeder Theologe zum Dank verpflichtet ist, bei den berufenen Kreisen jene Anerkennung und Beachtung finden wird, die eine auf gesunder theologischer Methode und der übereinstimmenden Lehre der Väter gegründete Darstellung verdient.

Im einzelnen müssen wir uns mit einer Berichterstattung begnügen, die indes genügend hinweist auf die reiche Ernte von Resultaten, die uns hier geboten werden.

Die Darstellung verteilt sich auf drei Bücher. Das erste behandelt die Schönheit im allgemeinen. Aus der Etymologie ergibt sich, daß der Grieche mit schön (*κάλλος*) einen Vorzug, eine Form, Kraft bezeichnet, die gefallen, mit dem Nebenbegriff des Guten. p. 6. Das lateinische pulcher drückt außer der Formvollendung Kraft und Majestät aus. Der deutsche Ausdruck „schön" stammt von schauen und nicht von scheinen. p. 39. Nach seinen Wirkungen ist das Schöne dadurch charakterisiert, daß es gefällt und ergötzt, aber nur durch Vermittlung der Erkenntnis — quae visa placent. p. 10 sq. Diese Wirkung kann aber nicht das Wesen der Schönheit sein, ja der Verfasser verzweifelt daran, daß aus den Wirkungen auf rein theoretischem Wege der Wesensbegriff des Schönen gewonnen werde. Wenigstens erscheinen ihm die daraus hergeleiteten Lehren von Kleutgen, Jungmann, Hurter, Stentrup, die auf Petavius und Ps.-Dionysius aufbauen, als unrichtig, weil sie das Gute als genus des Schönheitsbegriffes annehmen. p. 19—21. Der Verfasser verläßt darum den rein dialektischen Weg und geht an der Hand der Väter und des hl. Thomas von jenen Dingen aus, die wir alle insgesamt und ohne Bedenken schön nennen, um so zum Schönheitsbegriffe zu gelangen. Allgemein als schön wird aber vorerst der Makro- und Mikrokosmos anerkannt. Diese nennen

die Väter schön wegen der Proportion, Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie der Teile. p. 21—26. Damit stimmt der hl. Thomas überein — die Untersuchung über dessen Lehre bedeutet einen Glanzpunkt —, wenn er das Wesen der Schönheit in die proportio verlegt; das vom hl. Thomas beigefügte „cum claritate" erklärt Vf. nicht wie Gietmann im Sinne von Wahrheit oder Klarheit, sondern als suavitas, die aber eo ipso mit der Proportio gegeben ist. p. 26—29. Das Schöne besteht somit im ordo debitus. Dieser reduziert sich wiederum nach dem hl. Augustin, der hier tiefer geschaut als andere, auf die unitas, auf welcher alle Symmetrie, Ordnung, Proportion und Harmonie als auf ihrem Grunde aufbauen. Als letzte Definition ergibt sich so das Wort des hl. Augustin: „Omnis pulchritudinis forma unitas est." p. 37. Alle Elemente zusammenfassend erklärt der Verfasser: „Pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet — pulchritudo est varietas in unitate concordans, quae visa placet. p. 40. Daraus ergibt sich auch der transzendentale Charakter des Schönen, sowie dessen begriffliche Unterscheidung vom Guten und Wahren. Mit einer Einteilung des Schönen in sinnliche oder körperliche und geistige Schönheit schließt dieses erste Buch. Mit Recht wird gegen Jungmann und Gutberlet das Dasein einer rein körperlichen Schönheit verteidigt. Die Darstellung der geistigen Schönheit der Tugend, der Menschenseele, der Seligen des Himmels ergibt sich leicht aus der gewonnenen Definition. Nicht nur der Theologe, sondern vor allem auch der Ästhetiker wird in dieser ersten Abteilung eine Fülle goldener Wahrheiten und trefflicher Gedanken finden.

Im zweiten Buche kommt nun die Schönheit Gottes selbst zur Sprache. Die Schönheit Gottes wird bewiesen aus der Natur Gottes, weil die Elemente der Definition sich in Gott vorfinden (multitudo und unitas nach Thomas S. Th. I. qu. 30 a. 3 ad. 1.), aus den Geschöpfen, aus den Zeugnissen der Väter. p. 76—89. Gott ist die Schönheit selbst, d. h. sie ist seine Substanz; daher die begeisterte Darstellung der göttlichen Schönheit in der Hl. Schrift, p. 93, und bei den Vätern p. 98. In methodischer Reihenfolge spricht sich der Verfasser dann aus über die Attribute der göttlichen Schönheit, über die besondere Schönheit einiger Attribute Gottes, wie der Weisheit, über den Weg zur Erkenntnis der Schönheit Gottes, über ihr Verhältnis zur geschaffenen Schönheit als causa efficiens, exemplaris und finalis, mit besonderer Anwendung auf die Schönheit der Kunst, der menschlichen Gesellschaft und der Kirche, p. 101—173. Den Abschluß bilden zwei Digressionen über den Wert der körperlichen Schönheit (usus und abusus) und den Einfluß von Sünde und physischem Übel auf die Schönheit des Weltalls. Wie man aus dieser nur dürftigen Inhaltsangabe sieht, haben wir hier ein weites Feld theologischer Spekulation vor uns.

Das dritte Buch behandelt die Schönheit Gottes in Betracht der göttlichen Trinität. Leicht und treffend ist die Darstellung der Schönheit der göttlichen Trinität p. 185 sq.; per appropriationem wird sie dem Sohne zugewiesen p. 191 sq.; besonders nach seinen Attributen als flos, sponsus, Verbum Dei, splendor gloriae Dei und imago Dei.

Hieran schließt sich berechtigterweise die Frage nach der Schönheit der Menschheit Christi. p. 227. sq. Die innere, geistige und übernatürliche Schönheit der Menschheit Christi steht außer allem Zweifel; ob Christus auch eine außergewöhnliche körperliche Schönheit besaß oder nicht, läßt der Verfasser unentschieden, weil auch die Väter darüber nicht einig sind. Den Schluß bildet die Darstellung, wie Christus seine übernatürliche Schönheit an seine Getreuen mitteilt. p. 241.

Der Verfasser erklärt am Ende seiner Vorrede, daß er sich hinreichend belohnt fühle, wenn die heilige Wissenschaft aus seiner Darstellung einigen Nutzen und Gewinn ziehe. Dieses süßen Trostes kann er getrost versichert sein; er hat uns sachlich und methodisch ein seltenes Muster theologischer Darstellung und Arbeit geboten.

P. Reginald M. Schultes O. P.

7. ***Dr. K. Tscheuschner:*** **Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik.** Bern, Sturzenegger 1901. 8° 48. S.

Die vorliegende Abhandlung stellt sich die Aufgabe, das metaphysische Energieprinzip oder die Energetik in engerem Sinne, die sonderbarerweise bisher gänzlich unberücksichtigt geblieben ist, auf ihre philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen hin zu untersuchen. (S. 3.) Die energetische Anschauungsweise ist völlig frei von unnötigen und willkürlichen hypothetischen Voraussetzungen . . . An Stelle der vier hypothetischen Begriffe Materie, Kraft, Atom und Äther setzt sie einen einzigen Universalbegriff, die Energie, und ein einziges Universalgesetz, das Prinzip der Erhaltung der Energie. Für sie existieren nur drei Grundbegriffe, diese sind: Raum, Zeit und Energie. Fast selbstverständlich ist es wohl, daß der hier gebrauchte Ausdruck Energie mit dem mechanischen Energiebegriff [mv^2] — nicht das geringste zu tun hat, derselbe gilt hier ausschließlich im Sinne eines dynamischen Prinzips. Gruner bestimmt den dynamischen Energiebegriff in folgender Weise: „Die Energie eines Raumsystems in einem bestimmten Zustand ist der in bestimmten Einheiten gemessene Betrag aller Wirkungen, welche außerhalb des Systems hervorgerufen werden, wenn dasselbe aus seinem Zustande in einen auf beliebige Weise nach Willkür fixierten Nullzustand übergeht. Als die bestimmte Einheit gilt ihm diejenige Energie, welche 1 kg Wasser von 0° C. auf 1° C. erwärmt. (S. 9, 10). — Also „ein Raumsystem", „1 kg Wasser", „1° Wärme", „der Betrag aller Wirkungen" ohne Materie und Kraft, das sind gewiß keine unnötigen, aber vielleicht doch willkürliche Hypothesen.

Die Energetik ist deshalb ein idealistischer Dynamismus: und so ist es dem Verfasser nicht schwer, die Grundgedanken des Systems zuerst bei Malebranche, teilweise bei Leibniz, fast vollkommen bei Kant und Schelling zu finden. Schopenhauer dehnt die dynamistische Auffassung auf die Ästhetik aus, Wundt auf die Sozialwissenschaft. (S. 47.) Verfassers Untersuchungen über die Naturanschauung dieser Philosophen ist obschon kurz, doch trefflich und klar. Er muß aber gestehen, daß Wundt den Mechanismus nicht ausschließt und zur Erklärung der kosmischen Phänomene als nötig erachtet. (S. 45). — Thomas von Acquino (sic) wird auch einmal angeführt (S. 22) und zwar als Vertreter der Immaterialität der Substanz (!).

Der Verfasser bemerkt am Schluß: „daß die Lehre von der Energie nicht, wie die Naturforscher behaupten, erst als eine Errungenschaft des 19. Jahrhunderts anzusehen ist, sondern daß die Begründung derselben bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht. (S. 48). Freilich wenn die Energetik nur behauptet, daß die Natur eine konstante Summe dynamischer Wirkungen ist, so kann sie nicht allein bis zum 17. Jahrhundert, sondern bis zum Neuplatonismus, ja bis Heraklit zurückgeführt werden; wenn aber die genaue Bestimmung der verschiedenen Energien, das Prinzip der

Äquivalenz, das Clausiussche Gesetz der Entropie darunter begriffen wird, gehört sie ausschließlich dem 19. Jahrhundert an.

Rom. P. Raphael Proost O. S. B.

8. *Johannes Rehmke:* **Die Seele des Menschen.** Leipzig, Teubner 1902.

Das vorliegende Büchlein soll in populärer Weise eine Antwort auf die Frage; „Was ist die Seele im allgemeinen?“ geben, und damit zugleich den guten Dienst einer Einführung in das große „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“ des Verfassers leisten. Der Stoff gliedert sich in zwei Teile, von welchen der erste (S. 1—75) vom Seelenwesen, der zweite (S. 76—156) vom Seelenleben handelt. Der Verfasser will die Seele als Einzelwesen, näherhin als Bewußtsein erweisen, das sich in Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen und Denken als in seine wesentlichen Bestimmtheiten sondert. Der Wille hingegen ist keine Bewußtseinsbestimmtheit, sondern Bewußtseinseinheit in ursächlicher Beziehung.

Eine Widerlegung der einzelnen Gründe, welche der Verfasser für seine Ansichten anführt, würde die Grenzen eines einfachen Referates überschreiten. Dem Einzelding stellt der Verfasser die Bestimmtheit als das Allgemeine dem Einzigen gegenüber. (S. 3. ff.) Da er unter den einzelnen Bestimmtheiten logische Über- und Unterordnung anerkennt (S. 6) und die von den besonderen Bestimmtheiten abstrahierten Gattungsbegriffe als allgemeinere Bestimmtheiten selbst ansieht, kann er sie, will er sich nicht fortwährende Verwechslung der logischen und realen Ordnung vorwerfen lassen, nur als die Bewußtseinsformen auffassen, in welchen das hinter ihnen liegende Einzelwesen — das Ding an sich — zur Erscheinung kommt. In der Tat beschreibt Rehmke in einem in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ (B. 120, Heft 1) erschienenen Artikel „Zum Lehrbegriff des Wirkens“ das Einzelwesen „als besondere Einheit, d. h. das notwendige besondere Zugleich — oder (wenn als Veränderliches betrachtet) — als das notwendige Nacheinander — einer Mehrzahl logischer Bestimmtheiten“.

Unter dieser Voraussetzung scheint mir die Schrift einen Widerspruch in sich zu bergen. Der Erweis der Seele als Einzelwesen kommt darauf hinaus, sie könne dem Wahrnehmen und Fühlen — die zweifelsohne zur Seele gehören — nicht als die allgemeinere Bestimmtheit gegenübergestellt werden, welche beide als ihr logisch untergeordnet umfaßt. (S. 14.) Was anders kann aber beim Verfasser der Begriff Bewußtsein, der das Wesen der Seele ausdrücken soll, besagen, als die logische Zusammenfassung ihrer Bestimmtheiten? Auch der Nachweis, daß die Seele Bewußtsein sei, dürfte auf einem Trugschluß beruhen. Daß der Begriff des „Ich“ das Bewußtsein und damit vor allem die Seele bezeichne, ist insofern richtig, als der Ichbegriff der Ausdruck des aktuellen Selbstbewußtseins ist, welches als Objekt ein von diesem Bewußtseinsakt unabhängiges Ich voraussetzt. Die Verwechslung des potenziellen und aktuellen Bewußtseins zieht sich durch die ganze Argumentation des Verfassers hindurch.

Zwischen Leib und Seele lehrt der Verfasser eine dauernde Wechselwirkung. „Dieser Wirkungszusammenhang begründet die Einheit der beiden Einzelwesen.“ (S. 35.) Eine substantielle Einheit ist mit der Annahme dieses Wirkungszusammenhanges unmöglich, die Auffassung des Verfassers verstößt gegen das Zeugnis des Bewußtseins, das nach ihm das Wesen der Seele ausmacht.

Von weiteren Bemerkungen wollen wir absehen. Der Hauptfehler der Schrift liegt im modern-subjektivischen Standpunkte, den der Verfasser einnimmt. Solange dieser Standpunkt nicht verlassen wird, ist eine Seelenlehre, welche das wirkliche Seelenleben, wie es ist, erklärt und sich nicht in bloßen Begriffskonstruktionen bewegt, für immer unmöglich.

Graz. Fr. Hyacinth Amschl O. P.

9. ***Piat, Dr. C.***, Professor an der freien Universität zu Paris: **Sokrates.** Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg, Mainz, 1903. 8°. (311 S.) 3 M.

Piat entwirft in seinem nunmehr auch in Übersetzung vorliegenden Buche über Sokrates zunächst ein Bild Athens gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts (I.), schildert dann Sokrates' Jugendjahre, sein erstes Auftreten und sein steigendes Ansehen (II.). Sokrates hatte es als seinen Beruf, als seine ihm von der Gottheit gewordene Sendung betrachtet, das athenische Volk der Tugend wiederum zuzuführen (III.).

Der Gedanke, der ihn selbst beseelte und der ihm als Leitstern seiner Reformatorentätigkeit voranleuchtete, war dieser: Nichts kommt an Stärke der Vernunft gleich; deshalb kann der Mensch nur veredelt werden, wenn diese Hauptfähigkeit bei ihm veredelt wird. Erkenntnis ist der Weg zur Tugend (IV.). Um zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, hat er ein eigenes Vorgehen ersonnen, das als sokratische Methode noch heute bewundert wird (V.). Mit Vorliebe behandelte Sokrates in dialogisch entwickelnder Form ethische Grundbegriffe und Kernfragen des sittlichen Lebens (VI.). Der Versuch, das Ethos tiefer zu fundieren, drängte ihn zur Behandlung theologischer Fragen. Teleologische Erwägungen führen ihn zur Überzeugung, daß es eine Gottheit gebe. Eine Stimme dieser Gottheit glaubte er in den Mahnungen seines Daimonion zu vernehmen (VII.). Der Gedanke, daß es ein Leben nach dem Tode gibt, ist dem Denker Sokrates nicht fremd (VIII.). Obwohl nun Sokrates die edelsten Anschauungen vertrat, wurde er doch als ärgster aller Sophisten verklagt. Es wird ihm der Prozeß gemacht. Sokrates muß den Schierlingsbecher trinken (IX.). Sokrates starb, aber seine Gedanken leben fort. Die philosophia perennis nennt ihn einen der Ihrigen (X.).

Dies ist in gröbsten Zügen der Inhalt der zehn Kapitel des Piatschen Werkes, in dem Sokrates eine wohlwollende, aber keineswegs panegyrische Würdigung findet.

Es möge gestattet sein, an dieser Stelle auf eine Schrift über Sokrates hinzuweisen, die uns Deutschen näher liegt als das Werk des Franzosen Piat; es ist Richard Kraliks Sokrates (nach den Überlieferungen seiner Schule dargestellt), bei Konegen in Wien 1899 erschienen. Diese höchst interessant und anregend geschriebene Studie umfaßt sieben Bücher mit folgenden Überschriften: I. Lehrjahre (S. 1—42), II. Die Bildung der Schule (S. 43—76), III. Sokrates in der großen Welt (S. 77—204), IV. Die politische Katastrophe (S. 205—424), V. Der greise Sokrates (S. 425—473), VI. Anklage, Prozeß, Verurteilung und Tod (S. 473—553), VII. Die sokratische Schule (S. 554—599). Referent hat den Eindruck, als wäre diese schöne Arbeit noch nicht genug bekannt und gewürdigt.

Wien. Seydl.



Die

volkswirtschaftlichen Anschauungen

Antonins von Florenz

(1389—1459).

Dargestellt

von

Dr. theol. **Carl Ilgner.**



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1904.

Dem Andenken

seiner teuren Eltern

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Die folgenden Ausführungen haben den Zweck, jene Materien aus Antonin (vorzüglich kommt inbetracht seine Summa theologiae) aufzuweisen, die zur heutigen Nationalökonomie irgendwie Bezug haben, diesen Stoff dann darstellend zu ordnen und so ein Teilbild der ökonomischen Anschauungen jener Zeit bezw. kirchlicher Kreise zu geben. Beim Studium der Summa Antonins könnte man in die Gefahr kommen, in Verkennung des Zwecks der Summa deren Verfasser, den Erzbischof Antonin von Florenz, ob der Sammlung so vieler Meinungen, wobei sich seine reiche Literaturkenntnis erweist, für unselbständig zu halten. Indessen höre man, was schon Raymund von Pennaforte († 1275) im Prolog seiner Summa sagt (s. Krawutzcky, Einleitung in das Studium der Moraltheologie. 2. Aufl. Breslau 1898. S. 45 ff.): Praesentem Summulam ex diversis auctoritatibus et maiorum meorum dictis diligenti studio compilavi, ut, si quando fratres ordinis nostri vel alii circa iudicium animarum in foro poenitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium tam in consiliis quam in iudiciis quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare. — So sammelt auch Antonin in seiner Summa zweckgemäß (insbesondere zur Belehrung für das Richteramt im Beichtstuhle) das Überkommene, um es geistreich zu tradieren, alles wägend, stets das Beste behaltend, wobei auch im Rahmen der Meinungen anderer sein sicheres und treffendes Urteil immer hell hervorleuchtet.

Über die Quellen, die er in seiner Summa benützt, gibt er außer an den betreffenden Stellen noch eigens Aufschluß im Prolog zum ersten Teil seiner Summa, der abgedruckt ist in der Veroneser Ausgabe derselben. Auch in wirtschaftlichen Fragen sucht Antonin mit Vorliebe, wo immer es möglich, Anlehnung an die Autorität des hl. Thomas, von dem er in dem genannten Prolog sagt: quem omnibus propono. Auch D. Scotus mit seinen scharfsinnigen Äußerungen in den Quaestiones super Sententias P. Lombardi wird neben anderen öfter benützt. Wir werden die einzelnen Quellen je an der betreffenden Stelle im folgenden zumeist des näheren aufweisen.

Schließlich dürfte es nicht überflüssig sein, hervorzuheben, daß es Antonin in seinen Erörterungen als denen eines Moralwerkes nicht daran liegt, Nationalökonomie ex professo zu treiben, sondern, daß er als Moralist alle Äußerungen des sittlichen Lebens und damit auch alles Tun und Treiben der Menschen im Erwerbs- und Wirtschaftsleben auf Wert und Unwert am Sittengesetz prüft und richtet. Vorzüglich gelten seine orientierenden Äußerungen den Beichtvätern und Predigern zur Belehrung.

Für uns haben sie im folgenden ein allgemeines Interesse.

Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß die schönen, rein staatsrechtlichen Erörterungen Antonins (z. B. um nur die Erörterung über die prudentia regnativa S. th. IV. 2. 6. zu erwähnen oder die über den Krieg IV. 3. § 3. 4. 5 oder III. 3. de dominis temporalibus) und die rein sittlich-religiösen Ausführungen (wie z. B. die herrlichen Ausführungen Antonins über das Leben in der Familie und über Erziehung IV. 2. 5.) als nicht in den Rahmen unserer Darstellung passend für unseren Zweck fortbleiben. Immerhin sei auf sie hingewiesen.

Endlich sei noch betont, daß die Lehre vom Wert und Preis von mir im folgenden gegenüber anderen Partien am ausführlichsten erörtert wird, weil ich ursprünglich zunächst Antonins Äußerungen zur Wertlehre festzustellen

hatte, auf welche Arbeit hin, in lateinischer Sprache abgefaßt, ich im Jahre 1902 bei der katholisch-theologischen Fakultät zu Breslau promovierte. Mit den Feststellungen zur Lehre von Wert und Preis verband sich dann fast von selbst der Gedanke, es sei nicht unlohnend, alle von Antonin besprochenen wirtschaftlichen Stoffe zur Darstellung zu bringen. Diesbezüglich bitte ich um Nachsicht, wenn dadurch das Ganze mit Bezug auf die breiter bearbeitete Wertlehre (Wert, Preis, Geld) nicht in allen Teilen völlig proportioniert erscheint. Der Umstand, daß ich den Stoff in das System der modernen Nationalökonomie brachte, wird den meisten Lesern willkommen und nicht ohne Interesse sein.

Eine angenehme Pflicht ist es mir endlich, Herrn Professor Dr. Ernst Commer in Wien, meinem hochverehrten Lehrer, an dieser Stelle zu danken für die freundliche Anregung zu dieser Untersuchung sowie für das derselben bewiesene gütige Interesse.

Prisselwitz (Schlesien) im August 1903.

Dr. Carl Ilgner.

Inhaltsübersicht.

Zweiter Teil.

Antonins Andeutungen über die Verteilung des Reichtums.

Dritter Teil.

Antonins Andeutungen zur Konsumption des Reichtums.

I. Der Privatkonsum.



Einleitung.

I. Leben und Schriften Antonins.

Antonin, Erzbischof von Florenz, von vornehmen Eltern i. J. 1389 geboren, trat 1406 in den Dominikanerorden, kaum 16 Jahre alt, war dann an verschiedenen Orten als Prior und später als Generalvikar der tuscischen und neapolitanischen Ordensprovinz tätig. Auf Befehl Papst Eugens IV. übernahm er 1446 das Erzbistum Florenz. Hochbegabt und reich an Kenntnissen war er doch von einer rührenden Bescheidenheit. Von Interesse ist die Anordnung Papst Nikolaus' V., daß Appellationen gegen Antonins Entscheide bei der römischen Kurie nicht angenommen werden durften. Antonin starb am 2. Mai 1459 nach längerem Todeskampfe.

Von Antonins Schriften ist besonders bemerkenswert seine Summa theologica in vier Teilen, die er kurz vor seinem Tode beendigte und deren Inhalt, soweit Äußerungen über wirtschaftliche Dinge inbetracht kommen, vorzüglich das Material für unsere Ausführungen bieten soll. Teil III faßte er 1448 und 1449 ab (vgl. S. th. III. 6. 3. § 5. und III. 31. 2. § 3). Mit dem IV. Teile befaßte er sich 1455 (vgl. S. th. IV. 8. 1. § 4). Vor dem IV. Teil verfaßte er den Prolog zur Summa.

Außerdem ist zu erwähnen Antonins Summula confessionis (von Quétif genannt Summa confessionalis), ein Fragebuch für das Bußsakrament. Sie behandelt in drei Teilen: die Vollmacht des Beichtvaters samt der Lehre von den Exkommunikationen, ferner die Fragepflicht und endlich die Lehre von der Restitution.

Weiterhin sei unter Fortlassung der kleineren Schriften erwähnt: Antonins Summa historialis, eine Chronik von Erschaffung der Welt bis 1456 reichend. Ich verwertete die Ausgabe: D. Antonini chronicor. Opus. Lugd. 1586. 3 voll.

Die verschiedenen Ausgaben der Werke Antonins siehe in der Veroneser Ausgabe der Werke Antonins (1741) (Catalogus operum editorum et manuscriptorum S. Antonini Archiep. Florentini).

II. Verzeichnis der zitierten Autoren samt deren Werken.

a)

Acta Sanctorum Maii (I. 311. VII. 558—556.) ed. Godefred. Henschenius et Daniel Papebrochius. Antwerpae 1680.

Dort findet sich der Wortlaut alter Viten Antonins und zwar der von Franz von Kastilien (geschrieben ein Jahr nach Antonins Tode, der vita alia, die den Akten des Kanonisationsprozesses Antonins vorgedruckt ist (ed. a. 1519), der vita tertia von Vincentius Mainardus (auf Befehl Papst Clem. VII. gedruckt) und endlich der vita quarta von Euphr. Lapinius mit einem Kommentar von Papebroch. In den Acta Sanctorum l. c. num. 8. ist auch die Äußerung Papst Pius' II. über Antonin in s. Kommentar. II. Buch abgedruckt.

Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed. Lutet. Paris. 1719, tom. I. p. 817. 859., tom. II. p. 823.

Praefatio zu Antonins Summa theologica ed. per Petr. Ballerini. Veronae 1740.

Reumont, Lorenzo di Medici. Leipzig 1874. I. p. 148. 176.

Graeße, Lehrbuch der Literaturgeschichte. Leipzig 1840. II, 2. 344. II, 3. 1042.

b)

S. Antonini Summa theologica, praeced. tabula Ioann. Molitoris, 4 partes, Nurembergae per Antonium Koberger 1476–1481.

S. Antonini archiep. Florentini Ord. Praed. Summa moralis, cura Thomae Mariae Mammachi et Dionysii Remedelli. Florent. 1741.

S. Antonini Summa Maior, opera et expensis Ioann. Kleyn. Lugd. 1506—16. 4 tomi.

S. Antonini Summa theologica ed. per Petr. Ballerini Presbyt. Veron. Veronae 1741. 4 tomi.

D. Antonini chronicorum opus. Lugd. 1586, 3 voll.

S. Antonini Summula Confessionis cum tractatu de restitutionibus et cum decisionibus quarundam quaestionum, absque anno, loco, nomine (Toleti 1504).

Aristoteles' Politik, griech. u. deutsch von Susemihl. Leipzig 1879.

Aristoteles' Nikomachische Ethik, übers. v. Stahr.

Alexander Halensis, In Sententias Petri Lombardi, per Anton. Koberger. Lugd. 1482.

Albertus Magnus, Summa theol. Lugd. 1660.

Albertus Magnus, In Ethicam et Politicam Aristotelis. Lugd. 1651.

D. Thomae Aquinatis Summa theologica ed. Romae 1886.

S. Thomas Aqu., In Sententias. Antw. 1612.

S. Thomae Aquinatis Commentar. in octo libros Politicorum Aristotelis. Paris. 1645.

S. Thomae Aquinatis in Ethic. Aristotelis. Paris. 1644.
Derselbe, De regimine princip. Lugd. Batav. 1630.
Derselbe, Opuscula. Paris. 1656.
Derselbe, Quaestiones disputatae, q. 13 de malo (vol. XII der opera omnia ed. Paris. 1636).
Derselbe, Quaestiones quodlibetales (vol. XI der opera omnia ed. Paris. 1636).
De Rubeis, De gestis et scriptis S. Thomae Aqu. Venet. 1750, dissert. 19. c. 5.
Fr. Ioann. D. Scotus O. Min., Quaestionum quattuor volum. Super Sententias. Venet. 1580.
S. Bonaventura, Commentar. in Sententias Lombardi (Ad Claras Aquas 1882).
Vincentius Bellovacensis, Speculum naturale et doctrinale. Duaci 1624.
Sylvester Maurus, Aristotelis opera. II tomi. Romae 1668.
Antonius Montecatinus, Aristotelis Politicorum libr. I—III. Ferrar. 1587—1597.
Laurentius de Ridolfis, Tractatus de usuris (1403) in den tractatus illustrium . . . Iuris consultorum tom. VII. Venet. 1584.
Chrys. Iavellus, Philosophia civilis christiana ed. Venet. 1540.
Derselbe, Philosophia oeconomica divina atque christiana (ed. Venet. 1540).
Derselbe, Epitome in Aristotelis decem Ethic. libros. Lugd. 1568.
Derselbe, Epitome in octo Politicor. Aristotelis libros. Lugd. 1568.
Derselbe, Epitome in oeconomic. Aristotelis. Lugd. 1568.
Adam Contzen, Politicor. libri decem ad Ferdinand. II. Mogunt. 1620.
Dominicus Soto, De iustitia et iure, libri decem. Venet. 1602.
Corpus Iuris Canonici. Lugd. 1671.
Corpus Iuris Canonici. Romae 1582. 5 voll.
Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts. Stuttg. 1875. 3 voll.
Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Conrad und Lexis. Bd. 6. Jena (1894).
Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. 1882—1901. Artikel „Wucher“ von Permaneder und „Zins“ von Kaulen.
Endemann, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. Berlin 1874.
Wilh. Roscher, System der Volkswirtschaft. 5 Bde. Bd. 1. 21. Aufl. Stuttgart 1894. Bd. 3. 6. Aufl. Stuttgart 1892.
H. Contzen, Zur Würdigung des Mittelalters. Kassel 1870.
H. Contzen, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter. Leipzig 1869.
M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. I. Leipzig 1898.

Liberatore, Grundsätze der Volkswirtschaft. Deutsch von Franz Graf von Kuefstein. Innsbr. 1891.

Costa-Rossetti S. J., Allgem. Grundlagen der Nationalökonomie. Freib. 1888.

Moormeister, Das wirtschaftliche Leben. Freiburg 1891.

Friedrich von Wieser, Der natürliche Wert. Wien 1889.

Fr. A. M. Weiß O. Praed., Soziale Frage und soziale Ordnung. Freiburg 1892.

Vermeersch S. J., Quaestiones de iustitia. Brugis 1901.

Ratzinger, Die Volkswirtschaftslehre in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Aufl. Freiburg 1895.

Hitze, Kapital und Arbeit. Paderborn 1880.

Périn, Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. 2 Bde. Regensb. 1866.

Neurath, Elemente der Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1896.

„Stimmen aus Maria Laach", Jahrg. 1897, Heft 1. 2. 3. 4 (Lohnvertrag und gerechter Lohn von H. Pesch), Heft 8 (Die Lohnfrage in der Praxis, H. Pesch).

Biederlack, Die soziale Frage. 2. Aufl. Innsbruck 1898.

„Soziale Revue" 1902, Heft 2.

Denzinger, Enchiridion. Würzburg 1895.

Linsenmann, Moraltheologie. Freiburg 1878.

A. Lehmkuhl, Theologia moralis. 2 voll. Frib. 1896.

Schriften der Akademie von Ham. 1. Bd. 1. Abt. „Geschichte von Florenz". Hamburg 1844.

Hartwig, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Florenz. Marburg 1875 u. Halle 1880.

Macchiavelli, Florentinische Geschichten, übersetzt von Reumont. 2 Bde. Leipz. 1846.

Wilh. Roscoe, Lorenzo von Medici. Berlin 1797.

Reumont, Lorenzo de' Medici. Leipzig 1874. 2 Bde.

Erich Frantz, Sixtus IV. und die Republik Florenz. Regensburg 1880.

Davidsohn, Geschichte von Florenz. I. Berlin 1896.

Al. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs. 2 Bde. Leipzig 1900.

Alfred Doren, Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte. Leipzig 1897 (Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen von G. Schmoller, Bd. 15 Heft 3).

Alfred Doren, Die Florentiner Wollentuchindustrie vom 14. bis 16. Jahrhundert. Stuttgart 1901.

E. Fromm, Frankfurter Textilgewerbe im Mittelalter im Archiv f. Frankfurter Geschichte, 3. Folge 6. Bd. Frankfurt a. M. 1899.

G. Schmoller, Die Straßburger Tuch- u. Weberzunft. Straßburg 1879.

Erstes Kapitel.

§ 1.

Zweck, Begriff und Einteilung der ökonomischen Sachgüter[1] nach Antonin.

Antonin bezeichnet als Gut (bonum) überhaupt: etwas, das begehrenswert ist (bonum est aliquid in quantum appetibile; S. theol. p. I. tit. 13. c. 2. § 9). Der Güterbegriff wird terminiert und spezifiziert nach den besonderen Zwecken, welchen die Güter dienen. „Appellatur „autem aliquid bonum (excepto Deo, Summo bono) — „propter aliud sc. ut quoddam medium, per quod in aliud „bonum tenditur et tale vocatur bonum utile."

Als solche Güter nennt er daher: Tugendgüter, politische Güter, Güter der Natur, der Gnade, der Glorie usw.

„So wird auch Reichtum begehrt, nämlich als Mittel, „durch welches man Lebensunterhalt, Kleidung, Ehren, „Ruhm und Freude haben kann." (A. a. O.)

Reichtum nennt er also jene bona utilia (äußere oder Sachgüter), durch die man Lebensunterhalt, Kleidung usw. haben kann.

---

[1] Für den Begriff „ökonomische Sachgüter" (vgl. Costa-Rossetti, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Freiburg 1888, 9. Hauptst.) gebraucht Antonin meist die Bezeichnungen bona temporalia, res venales, res usuales, exteriora bona (S. th. I. 7. 3. § 1; II. 1. 8; IV. 5. 17 usw.). — Thomas Aqu. (S. th. 2. 2. qu. 118) nennt sie „exteriores divitiae" oder (Thom. in Sent. Petri Lomb. — Antw. 1612. I. dist. 1. q. 3.): „res mundi secundum quod praebent subsidium vitae „nostrae ordinatae in Deum." — Javellus, Joh. Chrys. (Epitome in octo Politicor. Aristot. libr. — Lugd. 1568 — tract. 3. in libr. I. Politic. p. 163) nennt sie divitiae humanae (sunt dupplices: quaedam sunt aggregatae ex pecuniis et thesauris, quaedam ex rebus necessariis et sufficientibus indigentiae humanae).

Über den Zweck insbesondere, zu welchem Gott den Menschen (äußeren) Reichtum gegeben, spricht sich Antonin (S. th. I. 7. 3. § 1) dahin aus: „Gott gab uns die „natürlichen Reichtümer (divitias naturales), wie Besitz, „Vieh, Lebensmittel und Ähnliches — wie auch künstlich „erzeugte Reichtümer (artificiales), wie Metallgeld, Kleidung „und andere, damit man durch deren treue Verwendung „(Verteilung: dispensatio) sich das ewige Leben verdiene „(mereatur sibi vitam aeternam)."

Wie der Mensch leiblich und geistig zugleich ist, so dürfen im Sinne Antonins, da der Leib dem Geiste untertan sein muß (anima pars nobilior ac praestantior hominis), die leiblichen Zwecke denen des geistigen Menschen nicht Eintrag tun, müssen auch Erwerb, Gebrauch und Verteilung der ökonomischen (Sach-)Güter sich in die moralische Ordnung einfügen und dieselbe fördern helfen (vgl. „mereatur sibi vitam aeternam").

Im besonderen finden sich nun, wenn wir genauer zusehen, für den äußeren Reichtum, die Sachgüter, welche dem Gebrauch und der Notdurft der Menschen zu dienen bestimmt sind[1] (bona temporalia [s. divitiae exteriores], quae in usum hominis veniunt venalia) und in Besitz übergehen können, in obigem Zitate folgende Zwecke benannt:

I. a) Der objektive und zwar entferntere[2] (höhere) Zweck[3] dieser Güter ist, „daß der Mensch sich mittels „ihrer getreuen (Verwendung und) Verteilung" Gottes Freundschaft und Dank und „damit das ewige Leben ver„diene". Diese Güter sind also nach Antonin bestimmt,

[1] Antonini S. th. IV. 5. 17. § 1: omnia exteriora bona ad usum sunt ordinata hominis.

[2] Hinsichtlich der verwerteten scholastischen termini vgl. Babenstuber, Philosoph. Thomistica, Aug. Vindelic. 1700. Lib. II. disput. II. III. IV.

[3] Zur Lehre von den Ursachen (de causis) vgl. Thom. Aqu. c. gent. II. c. 21. n. 4. IV. c. 41. — Thom. S. th. III. q. 62. a. 1. ad 1, ad 2; l. c. I. q. 45. a. 5; l. c. III. q. 62. a. 6. — Zur Lehre vom Zweck (de causa finali) vgl. Guerinois, Clypeus Philosophiae. Venet. 1710. tom. III. q. 9. — L. Babenstuber, Philosoph. Thomistica. Aug. Vindelic. 1700, lib. II. disp. VI.

ihn unter treulicher Beobachtung der Gebote Gottes zeitlich zu stützen, damit er das ewige Leben erreiche.

Ähnlich spricht sich Antonin aus S. th. II. 1. 12. § 1: „Als Zweck hat Gott dem Reichtum bestimmt, daß durch „seine Gaben der Mensch ihn als Wohltäter erkenne und „ihn darob liebe und in seinem Namen den Dürftigen zu- „teile (ut finem divitiarum ordinavit Deus, ut recognoscat „homo Ipsum ut benefactorem et diligat et pro nomine „Eius indigentibus largiatur)."

Fügt der Erzbischof hiermit die (ökonomischen) Sachgüter schön in die moralische Ordnung ein, so gibt er ihnen (nach dem Zitat) als objektives und entfernteres Ziel außerdem das: Ansehen und Achtung vor den Menschen (honorem, gloriam) einzutragen und das Herz selbst (in genügender Befriedigung nicht bloß der nötigsten körperlichen Bedürfnisse) zu erfreuen, wie es ja auch die Absicht der göttlichen Liberalität war, welche diese Güter nicht nur notdürftig, sondern, reichlich und mannigfaltig die Erde schmückend, schuf.

b) Als ihren objektiven näheren Zweck — finis proximus (obiectivus) — nennt Antonin die Erhaltung des Lebens durch sie (cf. p. IV. 5. 17. § 1: „Gott hat die „zeitlichen Güter uns zum Gebrauch und Unterhalt ge- „geben").[1] Hierzu gehört die Bestreitung der notwendigen und dezenten Ausgaben für die Familie (l. c.), welche Ausgaben denen der Liberalität[2] vorangehen müssen (l. c. init.).

Dieser nähere objektive Zweck, wie ihn Gott den Sachgütern gab (finis, cuius gratia) wird von den einzelnen Menschen angestrebt als

II. ihr formaler Zweck (fin. formalis): zu Besitz, Gebrauch[3] und Konsumption zu dienen (ut quis possit

[1] Uti rebus temporalibus nobis concessis ad usum et sustentationem. Antonini S. th. l. c.

[2] Non sic est intelligendum, quod sic aliis intendat, quod animo se et suos despiciat. l. c. IV. 5. 17. init.

[3] „Bene uti et conservare" ad „debitum usum". l. c. § 1.

habere victum, vestitum, honorem, gloriam, delectationes). Formaler Zweck ist also nach Antonin: Besitz und geordneter Gebrauch („debitus usus") und „Mitteilung zum Gebrauch" (cf. p. IV. 5. 17. § 1). — II. 6. 8. § 1 hebt Antonin ausdrücklich hervor, daß aus dem Gebrauch der Sachgüter (temporalia bona) Nutzen und Früchte sich ergeben müssen, nicht aber bloße Konsumption ohne Anstreben des natürlichen Güterzwecks.

Damit dieser formale Güterzweck (usus) möglichst vielen zuteil werde, bezeichnet es Antonin als „Verdienst „einer guten Verteilung, Bedacht zu nehmen nicht nur „auf die Ermöglichung der Verwendung zu eigenem Ge„brauch, sondern auch für den Nutzen des Ganzen, z. B. indem man (mit diesen Mitteln) Hospitäler[1] errichtet". (S. th. p. IV. 3. 6.) Man vgl. hierzu die genannten Stellen, welche die „getreue Verteilung" zur Quelle des Verdienstes machen (ut mediante earum fideli dispensatione quis sibi mereatur vitam aeternam. I. 7. 3. § 1) und dem Besitzer die Aufgabe zuweisen (ut indigentibus pro nomine Dei largiatur), den Bedürftigen in Gottes Namen Zuteiler zu sein. (II. 1. 12. § 1.)

Es wird also der finis formalis der ökonomischen Sachgüter erreicht durch usus (consumptio) unter möglichster Beteiligung vieler, wie sie mittels Schenkung, Tausch, Kauf usw. erfolgt.

Nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung und nach der Verschiedenheit von Anstrengung und Fähigkeiten wird dieser formale Zweck nicht von allen in gleicher Weise erlangt und wird daher stets eine gewisse natürliche Ungleichheit bestehen bleiben. Anton. S. th. II. 1. 12. § 1. § 12; vgl. auch über die Bedeutung einer gerechten Güterverteilung unten § 37.

Zur vollen Erreichung des formalen Güterzwecks bedarf der Mensch gewisser, auch in ökonomischer Beziehung wichtiger Tugenden. Cf. S. th. p. IV. 5. 17. § 1: „Geld

---

[1] Vgl. Costa-Rossetti, Allgem. Grundlagen der Nationalökonomie. Freiburg 1888. S. 17, n. 4. b. β.

und Reichtum recht zu gebrauchen steht mit verschiedenen Tugenden in Verbindung (wie mit der Gerechtigkeit im Austausch, mit der magnificentia, mit der Freundschaft, mit der Liebe usw.); vgl. unten § 36.

Endlich bezeichnet es hinsichtlich des formalen Güterzwecks Antonin noch als Pflicht des Menschen, nicht nur zurzeit Geld und Reichtum recht zu gebrauchen, sondern auch sich den ständigen Anteil an diesem formalen Zweck der Güter, ihrem Gebrauch und Verbrauch zu sichern durch Sparsamkeit, Umsicht usw. (non modo ad tempus bene uti pecunia ad debitum usum. S. th. l. c.); vgl. unten über die Sparpflicht § 59.

III. Fragen wir nun nach dem persönlichen Wesen, dem diese Güter nach dem Willen des Schöpfers ihren Nutzen darzubieten bestimmt sind, also nach dem „finis, cui“[1] der ökonomischen Sachgüter, so ist dies der Mensch. Die Güter sind nach Antonin bona utilia, d. h. solche, mit denen man höhere Zwecke, wie Gesundheit, Erhaltung des Lebens usw. erreichen kann. Somit sind sie nicht um ihrer selbst willen zu erstreben oder zu produzieren (derart, daß dabei vielleicht die Gesundheit des Arbeiters geschädigt oder vernichtet oder seine Lebenshaltung unter das Mindestmaß herabgedrückt wird).

Der Mensch[2] samt seinen persönlichen Gütern (wie Gesundheit) als der „finis, cui“ und Gott als letztes Ziel (finis ultimus) dürfen nach Antonin nicht den Sachgütern nachgesetzt werden. Insbesondere aber ist so der Mensch nicht der Güterproduktion wegen da, sondern diese wegen des Menschen.[3]

---

[1] L. Babenstuber, l. c. disp. VI. a. 1. n. 2.

[2] Costa-Rossetti, l. c. S. 8 n. 3: „Der Mensch ist Mittelpunkt und Zweck der gesamten Ökonomie.“

[3] Daß Antonin ein gewisses Erstreben auch der äußeren Güter nicht von der Hand weist, erhellt da, wo er, die Geschöpfe einteilend in vernünftige und unvernünftige (I. 6. 1.), sagt: Debemus Dominum imitari, debemus omnia amare (also auch die vernunftlose Kreatur), aliter tamen creaturas rationales, aliter irrationales. — Vgl. Anton. S. th. I. 7. 3. § 1: Bona temporalia, ut dicit philosophus, organice deserviunt felicitati i. e. instrumentaliter, quia sunt tamquam media ad

Ist der Zweck der ökonomischen Güter ihr **rechter Gebrauch** unter Wahrung der sittlichen Ordnung, so besteht der **Mißbrauch** derselben darin, daß dieser natürliche Zweck vereitelt (Verwendung „ad fines indebitos") oder gar die Güter zur Sünde (wie Üppigkeit, Verschwendung) verwendet werden (II. 6. 8. 1).

Die **wirtschaftlichen** Folgen des Gütermißbrauchs läßt Antonin nicht unerwähnt, da er (II. 7. 3. § 1) sagt: „Wenn jemand den Reichtum (die Güter) mißbraucht oder „gar den Geber durch die Sünde beleidigt, verliert er „sie oft ganz, wodurch er in großes Elend und in Not „gerät."

Ist so der Zweck der ökonomischen Sachgüter nach den Ausführungen Antonins bestimmt, so ergibt sich, wenn auch Antonin selbst keine Definition darbietet, unschwer ihr Begriff.

Da nämlich Antonin von den bona temporalia (divitiae exteriores) die operae personales und industria (menschliche Arbeitskraft) eigens trennt[1] und als divitiae (exteriores)

---

perficiendum aliqua opera virtuosa. Indes würdige man auch Antonins hohen aszetischen Standpunkt, von dem aus er S. th. IV. 14. 2. § 1 sagt: Temporalia sunt vilia — praecipue attenta pretiositate spiritualium bonorum. — Quid est aurum et argentum —? Certe spuma terrae, in visceribus terrae nascitur, nullam vitam habet etc. u. l. c. § 2: Temporalia sunt deceptibilia ad felicitatem. Nam videntur promittere felicitatem et quietem et quasi omnia — sed decipiunt hominem praestantes miseriam et anxietatem, und wieder § 5: Temporalia sunt impeditiva ad perfectionem. Danach darf wenigstens das Herz an den äußeren Gütern nicht hängen, und der Besitzer soll sich (§ 6) bewußt sein, daß er Rechenschaft über die Verwendung zu geben hat.

[1] Von den ökonomischen Gütern (divitiae exteriores) im eigentlichen Sinne scheidet Antonin die persönlichen Leistungen (operae personales) der menschlichen Arbeitskraft, weil auf das engste mit der Person des Arbeitenden verknüpft, aus. Sind selbige auch für den Erwerb und die Produktion der ökonomischen Güter von der größten Bedeutung, so fallen sie (die operae personales) doch nicht unter seine Bezeichnung als „bona temporalia" oder „divitiae exteriores", die wir jetzt nach obigen Darlegungen als „ökonomische Sachgüter" bezeichnen dürfen. — Die operae personales werden unten noch Erwähnung finden (s. unten § 48 ff. bei der Lehre vom gerechten Lohn), sofern die operae personales, die „Dienste", bei der Austeilung der Sachgüter je nach ihrem Anteil an deren Produktion zu berücksichtigen sind. Vgl. von Wieser, Der natürliche Wert, § 20 (das Problem der Zurechnung), § 21 (sozialistische Auffassung), § 47 (der Wert der Arbeit).

und bona temporalia in diesem Sinne nur solche nennt, die eine fidelis dispensatio zulassen und so besitzbar sind, ökonomische Güter aber, die unbeschränkt vorhanden sind, wie Luft, Wasser, noch eigens (vgl. unten § 3) ausscheidet, so fallen unter den Begriff der ökonomischen Sachgüter, deren Bewertung des weiteren zur Frage steht, nur jene äußeren Güter, die auf Grund ihrer Eignung („bonitas") zu den genannten Zwecken (omnia exteriora bona ad usum sunt ordinata hominis. IV. 5. 17. § 1), insbesondere für die Gewährung des Lebensunterhalts: „ad sustentationem vitae", zu Gebrauch und Verbrauch: „ad usum", „ad consumptionem" —, also ob ihres Nutzens bezw. Gebrauchswerts als aneignungsfähig und übertragbar (venales) von den Menschen geschätzt, beschafft, erworben und verwandt bezw. verteilt werden können. (Vgl. S. th. II. 1. 16. § 3.)[1]

Diese Eignung der Güter (bonitas, utilitas) für den genannten Zweck ist der Grund ihrer Schätzbarkeit, die „ratio formalis, sub qua" appetuntur.

Es sei beigefügt, daß diese (bonitas) Eignung und Nützlichkeit im ökonomischen Sachgute ruht, auch wenn sie von niemand erkannt wird (apprehensio bonitatis[2]). Allerdings ist die Kenntnis dieser Eignung (apprehensio

[1] Den „bona temporalia" und „divitiae exteriores" (ökonomischen Reichtum) könnte man auch Luft, Licht, Wasser zuzählen, da sie doch allen Menschen zum Leben nötig sind. Indessen kommen, wie bemerkt, im Sinne Antonins hier als ökonomischer Reichtum nur solche „bona temporalia", „divitiae exteriores" inbetracht, die eine „fidelis dispensatio" zulassen und deshalb nicht unbeschränkt und allen zugänglich sind, sondern in jemandes Besitz übergehen (res venales) und so nach Wert und Preis geschätzt werden können auf Grund eben einer gewissen Seltenheit (raritas). Vgl. unten § 11 und S. th. II. 1. 16. § 3: Pensatur rerum valor ex eius raritate etc. — Sic quattuor elementa: ignis, aer, aqua, terra vilioris pretii apud omnes propter eorum copiam. — Primus valor naturalis est secundum bonitatem naturae, secundus valor usualis. Endlich sagt er deutlich: Rerum quae sunt ad usum humanae vitae venalium valor sumendus est secundo modo; — und: Considerandum circa valorem rei, et ipse valor secundo modo acceptus i. e. secundum quae sunt ad usum nostrum in re venali.

[2] Vgl. Guerinois, l. c. tom. III. q. 9. a. 2. ad 3: Sola finis bonitas realiter possibilis atque futura vel saltem talis existimata, ab intellectu vel a sensu apprehensa et voluntati vel sensitivo appetitui proposita est ratio formalis, sub qua finalizandi. — Bonitas est ratio formalis, sub qua res appetitur.

bonitatis) eines Dinges die condicio zur applikativen Tätigkeit, daß wir es erstreben, wertschätzen („condicio ad finalizandum“).

Auch bezüglich einer Einteilung der Sachgüter finden wir einige Daten bei Antonin. Je nach ihrer verschiedenen, größeren oder geringeren Eignung zu obigen Zwecken und nach ihrer Schätzung sind sie zunächst wertvollere und geringere („quanto aliqua sunt usibus naturalibus utiliora, tanto plus valent“ S. th. II. 1. 16. § 3).

Anders teilt er sie in Güter der Natur (naturalia bona ut possessiones, animalia etc.) und solche der Kunstfertigkeit (Gold- und Silbergeld, Kleidung usw. I. 7. 3. § 1), endlich in bona mobilia und immobilia. Die mobilia können durch Vermittlung des Geldes wieder in andere umgesetzt (eingekleidet) werden („reinvestiri“ possunt, vgl. S. th. III. 8. 4. § 2: Et ut dicunt libentius venderent tales pannos tali pretio sc. 45 vel 46 ad contantos, si omnes et maiorem partem sic possent vendere quam per 50 ad terminum, quod pecuniam tunc habitam cito reinvestirent pluries in anno pannos faciendo etc.).

Endlich sei noch genannt Antonins Einteilung in solche bona, die (usu consumuntur) durch Gebrauch aufgezehrt werden, und in solche, die öfteren Gebrauch zulassen, weil sie durch den Gebrauch nicht aufgezehrt werden (non consumuntur usu).

§ 2.

Einteilung der Abhandlung.

Sucht man nach einem Gesichtspunkte, demgemäß man den hier zu behandelnden Stoff einteilt, so gibt uns einen Hinweis die Stelle (S. th. II. 2. 12. § 1), wo Antonin es tadelt, wenn der Reichtum (divitiae) „gar zu eifrig im „Erwerb gesucht (nimis sollerter procurantur) oder un„gleich zugeteilt (inaequaliter dispensantur) oder von den „Menschen häufig in der Anwendung mißbraucht wird (et „quia homines eis communiter abutuntur)“. Es scheint daher angemessen, in Anlehnung an diese Stelle zunächst

die Stellen zu gruppieren, welche vom Erwerb (Produktion) der Güter handeln, dann jene, welche auf die Verteilung Bezug haben, und endlich die vom Gebrauch oder Mißbrauch der Güter handeln. Damit finden wir zugleich den Anschluß an die auch heute übliche Weise der Nationalökonomen, die da handeln von der Produktion, Verteilung und vom Gebrauch der Güter. Sofern Antonin an der zitierten Stelle[1] von Verfehlungen gegen das Sittengesetz redet, die er beim Erwerb, der Verteilung und dem Gebrauch der ökonomischen Sachgüter tadelt, ergibt sich zugleich, daß er eine moralische Ordnung konstatiert, der sich Erwerb, Verteilung und Konsumption der ökonomischen Sachgüter einzugliedern haben, und die zugleich leitend, weisend, ordnend und heilbringend auf jene einwirkt.

[1] S. o. (§ 1) von den ökonomischen Sachgütern und ihrer Bestimmung (ut quis sibi mereatur etc.).

Erster Teil.

Antonins Andeutungen zur Produktionslehre (rerum fabrica).

§ 3.

Die ars mechanica (ars circa factibilia).

Da, wo Antonin (S. th. I. 1. 3) sich über den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall ausspricht, hebt er nächst dem Verlust des Gnadenlebens (gratia sanctificans) als Wunde des Menschen hervor die ignorantia (Unwissenheit) und concupiscentia (Begierlichkeit), vorzüglich mit Bezug auf das natürliche Seelenleben. Hinsichtlich des Leibeslebens traf den Menschen unter Verlust der immortalitas corporis als Strafe (ad vindictam immissa) die miseria und infirmitas corporis (Elend und Hinfälligkeit des Leibes). Wie mit der Erlösung die gratia sanctificans dem Menschen wiedergegeben ward, die ignorantia in der sapientia (theologica, physica, mathematica) und die concupiscentia in der virtus (philosophia practica, quae dividitur in ethicam, oeconomicam, politicam) das Heil- und Gegenmittel erhielt, so gab der Schöpfer „propter infirmitatem“ (gegen die körperliche Hinfälligkeit) die necessitas vitae (den notwendigen Lebensunterhalt).

Die Kunst (ars) um den Lebensunterhalt rechnet Antonin zur ars mechanica,[1] sofern der Geist (intellectus) dabei

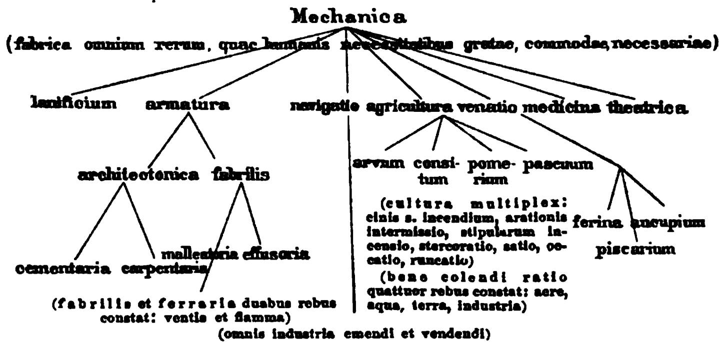
---

[1] Bezügl. der ars mechan. vgl. Alb. Magn. in Eth. (ed. Lugd. 1651) I. tract. 1. c. 4. — Thom. Aqu. in Sent. Petri Lombardi (ed. Antw. 1612) III. 33. q. 2. ad 2 (operationes artis mechanicae ordinantur ad perfectionem exterioris materiae). — Thom. Aqu. opusc. (ed. Paris. 1656) de dilectione

sich um die irdischen Erzeugnisse bemüht (circa factibilia versatur).

Gegenstand der ars mechanica ist nach Antonin alles, was zur Erzeugung, Verfertigung usw. der Dinge dient, die als den menschlichen Bedürfnissen nützlich, angenehm und notwendig erfunden werden. (Ad hanc mechanicam omnium rerum fabrica concurrere videtur, quae humanis necessitatibus inveniuntur grata, commoda et necessaria.)

Tabula artis mechanicae
(cf. Antonin p. I. t. 1. c. 3. § 3).



Zweites Kapitel.

Von den Produzenten des Reichtums.

A. Die Produzenten des Reichtums im allgemeinen.

§ 4.

Nehmen wir einen bestimmten Produktionszweig der ars mechanica (Antonini S. th. I. 1. 3. § 3) zunächst heraus, nämlich die agricultura, so wird hier wie bei den anderen

---

Dei opusc. 16 (propter necessitatem hominis ars tota mechanica est inventa etc.). — Bonaventura, Comment. in Sent. Lombardi (ed. ad Claras Aquas 1882) V. p. 322 De reductione artium ad theologiam („artis mechanicae tota intentio versatur circa artificialium productionem"). Näheres über die ars mechanica siehe noch unten § 4. § 7. § 8.

Zweigen dieser ars zweierlei unterschieden: etwas von der Natur Gegebenes (arvum, vineta etc.) und eine auf diese Naturgaben bezügliche menschliche Tätigkeit.

„Agricultura quattuor habet species sc. arvum seu „agrum, qui sationibus deputatur, consitum, qui nemoribus „constat etc."; je nach der Einwirkung auf das Naturland unterscheidet er eine mehrfache cultura. „Cultura igitur „multiplex est: cinis i. e. incendium, per quod ager in„utilem humorem exsudat, deinde arationis intermissio (Brachliegen), stipularum incensio, stercoratio, satio, occatio (Eggen), runcatio (Jäten). Neben guter Luft und Feuchtigkeit (Regen) unterscheidet er ausdrücklich zwei Faktoren dieses Produktionszweiges: Erde (Natur) und Fleiß. Er sagt: Bene colendi ratio quattuor rebus constat sc. aere, aqua, terra et industria.

Bei Behandlung der Bekleidungsproduktion unterscheidet er die operatio nendi (Spinnen), retorquendi (Wirken, Kräuseln), consuendi (Nähen) etc. und die materia („in materia lini, lani, canapi"). Somit wirken nach Antonins Darstellung bei der geregelten, planmäßigen Produktion (ars circa factibilia — ars mechanica) die beiden Faktoren: Natur und Arbeit zusammen (um z. B. vom Urwald abzusehen).

Es sei noch hinzugefügt, daß wir die Natur nicht nur als materia culturae, sondern häufig auch als „instrumentum" von Antonin in der Beschreibung der Zweige der ars mechanica bezeichnet finden, z. B. als ventus und flamma im Schmiedehandwerk (Antonin l. c. § 3 ... porro fabrilis et ferraria duabus rebus constat scil. ventis et flamma). Somit gesellt sich zu den eigentlichen Produzenten des Reichtums, Natur und Arbeit, noch als Hilfsmittel der Produktion das Kapital, wie wir es nennen.[1] (Vom Kapital s. unten § 8.)

---

[1] Wenn Antonin bei Behandlung der ars mechanica davon spricht, daß in ihr der Geist (intellectus) (in ipsis mechanicis) circa factibilia versatur, und zur ars mechanica rechnet alle Erzeugung und Darstellung jener Dinge, die zur menschlichen Notdurft nützlich, angenehm und

B. Die Produzenten des Reichtums im besonderen.

a) Die Arbeit als Produktionsfaktor.

§ 5.

(Glück der Arbeit. — Geschichte der Arbeit. — Notwendigkeit der Arbeit. — Notwendige Eigenschaften fruchtbringender Arbeit. — Die einzelnen Arbeitsarten geordnet.)

Zwar stellt Antonin (als Moralist) die Arbeit am Seelenheil an erste Stelle, beschäftigt sich aber auch mit der produktiven Tätigkeit, welche der necessitas vitae zu genügen berufen ist, der Lebensnotdurft gilt. (Anton. S. th. III. 8. 1. init.)

---

erforderlich, — so behandelt er, um hier über das gegenseitige Verhältnis der Produktionsfaktoren zueinander einen Überblick zu geben, des Menschen Kunst und Tätigkeit (ars und actio circa factibilia), die sich auf die Darstellung und Erzeugung der Güter richtet, kurz die menschliche (intelligente) Arbeit als die eigentliche causa efficiens principalis der Produktion, die benützten Werkzeuge und Produktionsmittel (instrumenta) als causa efficiens instrumentalis, welcher die menschliche intelligente Arbeit (industria — ars) eine eigentümliche, zweckdienliche Kraft und Hinordnung verleiht. Die Natur selbst (terra) bietet dann den Grundstoff (die causa efficiens materialis) für das zu produzierende Ding, während die durch die Arbeit (industria — ars) in dem Dinge erzeugte oder erhöhte oder nähergebrachte Nützlichkeit (bonitas — utilitas) (cf. von den ökonomischen Sachgütern und deren Bestimmungen oben § 1) bezw. der Wert die Güterform ausmacht (causa materialis). (Vgl. vom Wert unten Kap. III.)

Der Geist dirigiert somit, wie es der scholastischen Anschauung Antonins durchaus entspricht, die industria auf die res factibiles („ars circa factibilia“ [Antonin] s. ob. § 3).

Die Natur bietet den Güterstoff, die menschliche Arbeit (industria) aber erzeugt die Veränderungen. Die Aufgabe der industria ist es also nach scholastischer Anschauung, aus der auch Antonin redet, den Stoff zu beeinflussen, ihm eine Form zu geben oder die Teile desselben zu verbinden (influere et transmutare materiam formamque [sc. bonitatem i. e. utilitatem] educere aut saltem unire — cf. Ludwig Babenstuber, Philos. Thom. Aug. Vindelic. 1706. Lib. II. Disp. IV. a. 1. n. 5). Mit anderen Worten: Das Arbeitsfeld (die Natur) wird derart von der Arbeit beeinflußt, daß die Natur bezw. ihre Früchte und Gaben durch die Arbeit neue Formen gewinnen, d. h. Wert oder Wertzunahme durch hineingelegte oder eduzierte Nützlichkeit erlangen, meist unter völliger Umgestaltung durch Verarbeitung (expulsio alterius formae) (Babenstuber l. c. II. Disp. III. a. 2. n. 5). — Somit übt der Mensch, dessen Intellekt sich in der Produktion mit der Darstellung der Güter befaßt (Antonini S. th. II. 1. 3. § 3: Intellectus in ipsis mechanicis circa factibilia versatur) den eigentlichen, ersten und bestimmendsten Einfluß auf die Produktion

Den Beruf des Menschen zur Arbeit überhaupt betonend, zitiert er eccl. 9: Operare quodcunque potest

---

durch seine (intelligente) Arbeit, durch sein agere. An dieser seiner actio, weil sie vom Intellekt geleitet ist, ist er mit seiner ganzen Würde und Substanz beteiligt. Seine Seele als die forma substantialis des Menschen ist das eigentliche „principium, quo agendi". Nicht die Hände arbeiten, sondern der Mensch mit seiner Persönlichkeit durch die Hände. Diese actio ist die eigentliche causalitas der causa efficiens principalis — resultat ex potentia subiecti, wie die Thomisten sagen, vgl. Guérinois, Clypeus philosoph. Thomist. Venet. 1710. tom. III. q. 8. a. 2. § 1. — Wenn also der Mensch nicht wirklich arbeitet, so ist seine vis, potentia nur in Ruhe, er besitzt die dirigierende Kraft des Geistes und die zur Ausübung bestimmte Kraft des Körpers. Sobald die condicio requisita für die Arbeit, nämlich die approximatio an den Arbeitsstoff (Babenstuber l. c. II. disp. IV. a. 4. n. 4), die Arbeitsgelegenheit sich bietet, geht seine ruhende vis und potentia in das konkrete agere über, welche Arbeit (actio), stets auf das engste mit der Person verbunden, die eigentliche Kausalität für den zu produzierenden oder zu formierenden Wert bildet. Sofern nämlich die Arbeit (actio) in dem Stoffe einen Effekt schafft, der dem Stoffe weiterhin eigen bleibt, ist die Arbeit in dem Dinge konkreterweise ihrer Wirkung nach niedergelegt (actio formaliter transiens). Vgl. Guerinois l. c. III. q. 8. a. 2. § 2: Actio formaliter transiens est illa, quae dum effectum in subiecto externo producit, ad illud transit secundum formalem ac propriam entitatem suam in ipsoque recipitur ex. gr. calefactio, quae, cum efficit calorem in ligno, ad ipsum transit.

Haben wir einiges zur Orientierung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Arbeit, Arbeitsfeld (Güterstoff) und Arbeitsprodukt (Güterform, Güterwert) gesagt, so ist noch den von Antonin benannten instrumenta (vgl. oben den nämlichen § 4 dieses Buches) ein Wort zu widmen. Die Produktionsmittel (instrumenta) halten die Thomisten nicht als gleichberechtigt mit dem agens principale (der causa efficiens principalis), sie sind nicht mit der Arbeit zusammen je causae incompletae partiales, wie etwa zwei Pferde, die nur zusammen und jedes gleichmäßig ziehend einen schweren Wagen von der Stelle bewegen können, sondern wie bemerkt: das eigentliche agens (die causa efficiens principalis) ist die (vernünftige) Arbeit (actio) des Menschen, sein agere. Indessen haben auch die instrumenta eine ihnen eigentümliche eigene und selbständige Kraft (propria virtus) und besondere Eignung (dispositio) gerade zu dem von der actio des Menschen intendierten Effekt und zum Produkt selbst. Z. B. ist die Nadel gerade geeignet und disponiert für den zu nähenden Stoff, bedarf aber der Führung. (Vgl. Guerinois l. c. III. q. 8. a. 6. — cf. Thom. c. gent. III. c. 21, 4 und III. c. 70. — vgl. Thom. Aqu. S. theol. III. q. 62. a. 1.) In den folgenden Paragraphen wird daher zunächst das Erörterung finden (hinsichtlich der Produktion), was Antonin sagt über die menschliche Arbeit (als causa efficiens principalis der Produktion) über das Arbeitsfeld (causa efficiens materialis der Produktion), über die Produktionsmittel (causa efficiens instrument. der Produktion) und die Güterform, den Wert (causa formalis der Produktion).

Zur Lehre von den Ursachen vgl. noch Thom. c. gent. II. c. 21. n. 4. — IV. c. 41. — Thom. S. theol. I. q. 45. III. q. 62. — Guerinois, Clypeus philosoph. Thom. tom. III. q. 6. 7. 8. 9. 10. — L. Babenstuber Lib. II. disp. II. a. 1. 2. 3. 4; disp. III. a. 1. 2. 3; disp. IV. a. 1. 2. 3. 4. 5. § 1. 2. 4 etc., disp. VII. a. 1. — a. 3.

manus tua — und fährt fort: Prima perfectio cuiuslibet creaturae est primus actus eius, i. e. forma. Secundus actus est operatio eius. Nec enim creatura aliqua est, quae non operetur aliquid vel operari posset et frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Deus autem et natura nihil facit frustra secund. Philosophum II. de anima et II. in de coelo et mundo, unde et comment. II. Metaphys. dicit, quod, si quis aufert operationes rebus, aufert essentias rerum.

Über das Glück der Arbeit, ihren Wert und ihre Würde sagt Antonin: Ultima etiam felicitas hominis in operatione eius consistit.

Über der materiellen Arbeit darf nach Antonin das Streben nach den höchsten Gütern und dem ewigen Ziele nicht vernachlässigt werden. Er zitiert Christi Worte: Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam. Die Worte heben sich wohltuend ab von dem Streben, das, die „operatio spiritualis“ für die höheren Güter, für Seelentrost und Seelenfrieden geringachtend, nur die Millionen Hände zählt, die im Produktionsgetriebe sich maschinenmäßig regen.

Was die Geschichte der Arbeit anlangt, so vgl. man zunächst das, was oben § 3 zu Ant. S. theol. I. 1. 3. § 3 gesagt ist über die Zuordnung der Arbeit nach dem Sündenfall zur Behebung der materiellen Nöte (infirmitas corporis). Die wirtschaftliche Arbeit, um sie alsbald so zu nennen, dient vor allem zur Befriedigung der materiellen Notdurft (ad necessitatem). Oft, wie überhaupt vor dem Falle des Menschen, hat sie nach Antonin einen weiteren Zweck: Et tunc et aliquando opus corporale non quidem ad necessitatem sed ad delectationem mentalem (bringt geistig Freude), ad experiendum vires naturae (mißt unsere Kräfte mit der Natur) et exinde magis ad recognoscendum res ipsas et creatorem in eis (lehrt uns die Natur praktisch kennen und sie und den Schöpfer bewundern).

Nach dem Falle herrscht jedoch das erste Moment vor, daher die Notwendigkeit der wirtschaftlichen Arbeit: De paradiso expulsus propter peccatum necessitatus est ad operandum terram (in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Ut conserves te in vita [um dich beim Dasein zu erhalten] oportet te operari, quando vivas et procures tibi cibum donec revertaris in terram. Genes. 3). Zur Notwendigkeit der Arbeit für alle fügt er die Pflicht des Fleißes in der Arbeit (eccl. 9: Quodcunque potest manus tua instanter operare).

Wie die Bedürfnisse und die Notdurft des täglichen Lebens (Sorge um Nahrung, Kleidung, Mittel der Selbsterhaltung und Verteidigung) den Menschen in die Arbeit einspannen, setzt er näher auseinander: Aliis quidem animalibus natura providit de victu, vestitu et armis ad se defendendum sine ipsorum opere. Homini vero dedit rationem ex qua exeundo per discursum ad actum considerationis et investigationis per opera diversorum exercitiorum sibi providere possit de victu, vestitu et defensione a nocivis et quasi omnia opera exteriora hominum ad haec ordinantur.

Anlangend die notwendigen Eigenschaften der wirtschaftlichen Arbeit (s. Anton. S. th. III. 8. 1. § 1), so verlangt er, daß sie verrichtet wird in rechter Absicht: Opus sit rectum in intentione. Ambrosius: Intentio operi tuo nomen imponit. I. Kor. 10: Omnia, quae facitis in verbo et opere, in gloriam Dei facite. Finis remotus et ultimus Deus. Wenn Antonin so vor allem auch bei der Arbeit zum Aufblick zu Gott gemahnt, so halte man doch diese Ausführungen desselben nicht für rein theologische, die in der Praxis ohne Belang sein könnten. Vielmehr verkennt man auch heute nicht leicht, einen wie großen, auch volkswirtschaftlich bedeutsamen Einfluß die rechte Absicht („recta intentio") und höhere Gesichtspunkte (wie Gottesliebe, die Liebe des Arbeitenden zu seiner Familie, für die er sich müht) auf Arbeiter und Arbeit ausüben, sofern die Freudigkeit und

Schaffenslust durch hohe Beweggründe und Ziele wächst und die Mühen der Arbeit so leicht getragen werden.

a) Außer der guten Meinung in dem Aufblick zu Gott (fin. remotus) muß nämlich die Absicht (recta intentio) des Arbeitenden einen vernünftigen Zweck in der Arbeit erstreben (finis propinquus), insbesondere bewege ihn die Sorge für die eigene und fremde Notdurft („Finis autem propinquus sit aliquid rationabile: ut subventio suae necessitatis vel proximorum [fructus seu lucrum] Tit. 5: Dignus operarius mercede sua).

Den entfernten und näheren Zweck verbindet er im folgenden, vom Niederen und von der bloßen Notdurft höher aufsteigend: Finis mercedis suae debet esse, ut ex ea possit se et alios gubernare et providere secundum statum suum. Finis sustentionis sui et suorum debet esse, ut possint vivere virtuose. Finis virtuose vivendi est consecutio gloriae (sc. aeternae).

Man übersehe in diesen Worten nicht, daß Antonin in der allzu großen Dürftigkeit, im Mangel des Lebensunterhalts ein Hindernis und Erschwernis der Sittlichkeit erblickt.

b) Ferner muß die Arbeit sein: eine erlaubte: Debet intendi, ut opus sit licitum, non prohibitum; odisti omnes qui operantur iniquitatem (ps. 5). Iniquitatem operatur, qui facit artem vel operationem illicitam a Deo vel ecclesia prohibitam: ut opus meretricium, usurariorum, taxillatorum etc. Vom Begriff wirtschaftlicher Arbeit schließt er also aus: Gewerbe, wie das der Wucherer, Spieler und ähnliche.

c) Auch geschehe die Arbeit zu rechter Zeit, in rechter Weise: „Tertio debet probare opus suum, si est cum discretione. Nullum est enim virtuosum opus nisi debitis circumstantiis. Fructificat quis in opere suo, quando illud cum debito modo agit.

Einen besonderen Wert erlangt das opus (salvis praeteritis de conscientia, d. h. abgesehen vom sittlichen Wert als erlaubtes oder unerlaubtes Tun) durch die Anlage

der betreffenden Person. Daher bemerkt Antonin l. c. § 2: Nota (secundo) aptam convenientiam in operibus exterioribus mechanicis. Operatio exterior hominis potest dici sua, quod sibi convenit propter inclinationem et aptitudinem naturalem ad illam. Aristoteles: Delectatio perficit opus. Cum ergo quis inclinat ad unum opus non malum naturaliter, cum natura delectabiliter operetur applicando se ad illud exercitium: pervenit ad perfectionem illius artis.

Hiermit ist eigens von Antonin betont, welche wirtschaftliche Bedeutung die spezielle Anlage (zu einer Kunst oder einem Handwerk), Lust und Liebe für das Arbeitsgelingen haben. Durch die Person und Anlage des Arbeitenden erhält das opus den rechten Wert (discretio — debita convenientia).

Damit verurteilt sich die Anschauung, die rein mechanisch die Arbeiten den Gliedern der menschlichen Gesellschaft zuweisen will, wie auch die allzu große Arbeitsteilung in einzelnen Fabrikbetrieben, welche die individuelle Anlage außeracht läßt und abstumpft.

Endlich sei des befruchtenden Einflusses der Arbeit gedacht. Antonin setzt (S. th. II. 1. 6.) auseinander, wie das Geld an sich keinen Gewinn abwirft, außer es sei mit Fleiß und Intelligenz wirtschaftlich angelegt (Pecunia inquantum pretium venalium nullum confert lucrum, nisi per industriam utentis — mercativa industria). Wie selbst das Geld durch die Arbeit fruchtbringend wird, so erhalten die Dinge durch die Arbeit Wert oder Wertzuwachs. Er unterscheidet nämlich Dinge, die von Natur einen bestimmten Wert haben, wie Getreide, und solche, die erst durch die Kunstfertigkeit ihn erlangen, z. B. Leder (res habentes determinatum valorem a natura vel arte).

Ein schönes Bild von der Gleichberechtigung jeder sozialen Arbeit und ihrer Hinordnung zum Wohle des Ganzen zeichnet Antonin mit den Worten des Albertus Magnus: Homines a natura docibiles inclinantur ad scientias varios secundum qualitatem complexionum.

Ut in scientiis ita et ad cetera opera mechanica et artes unus inclinatur magis ad unam, alius ad aliam: et naturali instinctu et divina providentia etiam disponente ad pulchritudinem universi et ostensionem suae substantiae, quod tantas et tam varias operationes artificum inspiravit mentibus hominum.

Nicht unbeachtet bleibe hierbei die Hervorhebung der göttlichen Providenz in der Arbeitszuweisung und der Art des Berufes. Denselben Gesichtspunkt der Wichtigkeit jeder wirtschaftlichen Arbeit für das Wohl der Allgemeinheit vertritt Antonin S. th. IV. 3. 2: Sicut in humano corpore multa sunt membra, quae per multa officia sibi invicem deserviunt et sic vitam totius corporis salvant, sic in una civitate, quae unum corpus constituit, multi sunt homines, qui diversis officiis intendentes ad mutua obsequia sibi invicem communicanda bonum commune civitatis uniformiter intendere debent.

Endlich ordnet Antonin im Anschluß an Hugo von St. Viktor[1] die einzelnen Arbeitsarten: Triplices operationes hominum: ad quaedam cogit necessitas (opus agriculturae) — quaedam invenit cupiditas (z. B. der Handel) — quaedam induxit vanitas (z. B. alle Arbeit, die der Herstellung von Schmuckgegenständen oder Bedürfnissen feinerer Lebenshaltung, Prunk und Eitelkeit dient). (Siehe näheres Antonin III. 8. 1. § 2; vgl. unten § 7.)

§ 6.

Kulturgeschichtliches über einige Erwerbsstände und ihr Gebaren zur Zeit Antonins.

Während wir unten das eigentliche Arbeitsfeld der menschlichen Erwerbsarbeit durch Antonin beleuchten (§ 7), mögen hier einige Andeutungen Antonins Platz finden,

[1] Es kommen von Hugo von St. Viktor († 1141) inbetracht die sechs Bücher didascalicon oder de eruditione didascalica, ein von den Zeitgenossen vielgebrauchtes Werk, zu welchem der tractatus exceptionum seines Schülers Richard von St. Viktor eine Reproduktion bildet.

die das Gebaren der Erwerbsstände dem Urteil des Moralisten unterziehen. Diese Andeutungen geben unseren Ausführungen einen willkommenen kulturgeschichtlichen Hintergrund. Antonin nennt die Haupterwerbsstände, wie sie jene Zeit aufwies (p. III. 8. 4.).

Wenn Antonin jeden Stand warnt vor Ungerechtigkeiten, so tut er dies als Moralist, der insbesondere für die Beichtväter die bei den betreffenden Ständen möglichen Verletzungen der Gerechtigkeit kasuistisch vorführt. Er hat darob nicht Grund zu loben. Daher darf uns auch bei seinen Ausführungen keineswegs ein zu düsteres Zeitbild vorschweben.

Vom Landwirt sagt er, wie er, seinen Besitz bebauend, keine Gelegenheit zum Trug hat, außer wenn er zu teuer verkauft oder mit schlechtem Maß mißt oder fehlerhafte und minderwertige Früchte für gute sich bezahlen läßt. Doch liegt, meint er, viel eher die Gefahr vor, daß die Landleute von anderen betrogen werden, sofern Kaufleute ihre Notlage (Geldmangel) ausnutzen und zu Hungerpreisen deren Erträge aufkaufen oder die Ernte schon am Halme zu geringen Preisen erstehen.

Beim Viehverkauf rügt er an den Landwirten, wenn sie ungesundes Vieh für gesundes sich bezahlen lassen. Auch klagt er, daß sie an Festtagen Gottes nicht alle der vorgeschriebenen Meßfeier beiwohnen.

Weiter rügt er, daß sie im Zorn ihr Vieh verfluchen, ihre Familien zu wenig in christlicher Sitte unterweisen, auch daß sie ihr Vieh auf fremde Weide gehen lassen u. a.

Den Gastwirten (tabernarii) sagt er nach, daß sie nicht die geforderte Sorte Wein geben oder ihn mischen oder künstliche, der Gesundheit schädliche Klärmittel des Weines anwenden, schlechtes Maß geben oder veranlassen, daß ein nicht mehr Nüchterner noch zu trinken bekommt.

Der Fleischer (macellarius) wird getadelt, wenn er schlechtes (corruptas) Fleisch für gutes verkauft oder schlechtes Gewicht braucht.

Auch der Bäcker (pistor) wird ob Mindergewichts seiner Ware getadelt. Auch mischt er gutes mit schlechtem Mehle oder macht das Brot zu dunkel und ähnlich.

S. Anton. S. th. II. 1. 17 de variis fraudibus; III. 8. 3. § 4; Anton. Summula confessionalis p. III. c. 8.

Mit den Tuchmachern[1] beschäftigt sich Antonin weitläufig (S. th. III. 8. 4. §§ 2—4). Übrigens hatte die

[1] Es sei gestattet, hier einiges über die Hauptzünfte erklärend anzudeuten.

Um die Florentiner Wollenweberei erwarb sich besonders der Humiliatenorden große Verdienste. Florentiner Agenten kauften das Rohmaterial (Wolle) auf Jahre hinaus in England, Frankreich und Flandern hauptsächlich von den Klöstern. Oft wurden auch französische und flandrische Tuche erst in Florenz gefärbt, geschoren und appretiert. In diesen Ländern hatte die Zunft ihre Vertreter. Reumont, Lor. I. 85.

Um 1250 waren in Florenz 7 Zünfte mit Konsuln; schon nach wenigen Jahren 21 Zünfte. Reumont, Lor. I. 12. In der Wollenzunft waren um 1423 allein 25 kleinere Zünfte. l. c. I. 35. 83.

Um 1338 bestanden in Florenz 200 Werkstätten der Wollzunft, welche 70—80 000 Stücke Tuch zum Preise von 1 200 000 Goldgulden lieferten, von welcher Summe wenigstens $^1/_3$ als Arbeitslohn in der Stadt blieb. Die Zahl der Arbeiter belief sich im genannten Jahre auf 30 000 Mann. Außerdem wurden noch 10 000 Stück fremdes Tuch zum Werte von 30 000 Goldgulden bezogen für den Verkauf in der Stadt (Villani bei Reumont, Lor. I. 85).

Von Interesse sind die Angaben Reumonts (Lor. II. 417. 418) über die Zahl der Gewerbetreibenden etwa um die Zeit Antonins. Im Jahre 1472 hatte die Wollzunft in Florenz 270 Buden im Innern der Stadt, 83 reiche Magazine. Die Leinenzunft (die auch für die Türken und nach Spanien Lieferungen hatte) besaß 32 Detailmagazine (vgl. retagliare). Die Kunsttischler hatten 84 Buden, ebensoviel die Steinmetzen, Apotheker, Spezeristen 66, die Fleischer 70 etc.

Anlangend die Consules der Zünfte, von denen Antonin, die politische Bedeutung der Zünfte zu Florenz streifend, öfter redet, so war bis zur Schlacht von Benevent (1250) die plebs von der Verwaltung des Rates ausgeschlossen (Er. Frantz S. 94). 1266 wurde die eigentliche Verfassung der Zünfte konstituiert. 1283 sind die Innungen bereits sehr geachtet (Macch. 97. 98. 103). Besonders geachtet waren die 7 großen Zünfte. Vgl. Frantz 94. 95. Schriften der Akademie von Ham I. 1. Gesch. von Florenz. Hamburg 1844. p. 54. 112. 113. Vgl. Roscoe, Lor. v. Med. Berlin 1797. p. 301. — Davidsohn I. 659. 667. 670. 672. 792. 793. — Macchiav. I. 209—220. II. 13. — Reumont, l. c. I. 35. 85.

Aus den Zünften war eine größere Anzahl von Mitgliedern zur Ausübung der öffentlichen Gewalt bestimmt (13 bis 16 insgesamt).

Die Zünfte erlangten allmählich eine solche Macht, daß niemand auf ein Staatsamt Anspruch machen durfte, der nicht Mitglied einer Zunft war. Daher mußten sich die Adligen den Zünften einreihen (Roscoe p. 301). Schon 1202 übten die Obern der Zünfte (consules artis lanae mit denen anderer Zünfte) obrigkeitliche Gewalt. Reumont, Lorenzo I. 83.

Die Organisation der Handwerker übertrug sich übrigens bald auch auf die Kaufleute (Davidsohn I. 667). Es gab dann consules mercatorum.

Wollzunft (vgl. Schrift. d. Akad. von Ham I. Bd 1. Abteilung, Geschichte von Florenz, p. 102) in Florenz zu jener Zeit gegen 30 000 Arbeitsleute. Die Tücher wurden aus Brabant und Flandern bezogen und in Florenz geschoren, dann wieder zu ungeheuren Preisen ausgeführt.

Dieses Gewerbe ist nach Antonin eines der notwendigsten (haec ars satis est necessaria vitae humanae pro vestitu ad arcendum frigus, nuditatem tegendam [lasciviam provocantem] et decentem ornatum personae).

Antonin beschreibt die schon bedeutende Arbeitsteilung (s. Anm. 1 S. 28) dieses Handwerks (habet hoc artificium multa membra sibi deservientia). „Zunächst „kaufen sie für gewöhnlich die Wolle von den Kaufleuten „mit Zahlungsfrist von 6 Monaten bis 1 Jahr. Nachdem „sie dieselbe zu Tuch fertig verarbeitet, verkaufen sie sie

---

Von den Großhändlern im Tuchhandel löste sich 1212 die Organisation der Wechsler ab. (Davidsohn I. 670. Über Wechsel s. unten § 34.)

Ein Pöbelaufstand erlangte für das niedere Volk drei neue Innungen: eine für die Wollkämmer und Wollfärber, die zweite für Brauer und Bartscherer, die dritte für das gemeine Volk (Macch. I. 209—220). Vgl. über die Florentiner Zünfte Alfred Doren, Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte, — in den staats- und sozialwissensch. Forschungen (von G. Schmoller) Bd 15, Heft 3. Leipzig 1897, worauf in den folgenden Anmerkungen öfter Bezug genommen ist, insbesondere S. 7. 9. 14. 15. 16. 18. 20. 30. 31. (Über die Entwicklung d. polit. Macht) — S. 33 (Gegensätze zwischen Tuchherren und Tucharbeitern). Über die innere Gliederung der polit. Zünfte S. 34 ff. Insbes. über die Wollzunft (arte di lana) S. 75. 76—100. — Von Interesse ist der Anhang, der die Handwerkerarten gemäß dem Gewerbeverzeichnis der Steuerordnung vom 23. Nov. 1316 aufzählt. Vgl. Doren, Die Florentiner Wollentuchindustrie vom 14.—16. Jahrhundert. Stuttgart 1901. S. 11 ff. S. 41—56 u. a. Leider stand mir diese Schrift nicht zur Verfügung, als sich mein Buch bereits im Druck befand.

Vgl. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs (2 Bände. Leipzig 1900). Über Wollindustrie I. 118. 119. 120. 124—126. 128—130. 134. 135. 136. Über Tuchmessen I. 156. 157. 158. 159.

Vgl. anlangend das deutsche Textilgewerbe E. Fromm, Frankfurter Textilgewerbe im Mittelalter, im Archiv für Frankfurter Geschichte, 3. Folge, 6. Bd. Frankfurt a. M. 1899. Hier interessieren S. 2. 7. 8. 11. 12. 14. 15. 55. 56. 58. 59. 60. 61. 63. 65. 66. 67. 71.

Vgl. Schmoller, Die Straßburger Tuch- und Weberzunft. Straßb. 1879. S. 361 ff.

Über die Priores artium und die damalige politische Lage vgl. Antonin selbst in seinem „Chronicorum opus“ (ed. Lugd. 1586. 3 voll.) vol. 3. (p. 243) tit. 20. c. 7. § 1 (zum Jahre 1290: Vexilliter iustitiae primum creatur). ebenda § 2.

„ebenfalls Kaufleuten oder Detailhändlern (retagliatores[1]) „zu höheren Preisen. Der Kleinverkäufer aber übernimmt „selbst den Verkauf je nach Bedarf und im Einzelverkauf „nach der Elle (vendit de tempore in tempus et per partes „— puta tot cannas uni, tot alii).

„Bei der Wollzunft gibt es zahlreiche Arbeitsleute, „besonders seien genannt die scardasserii (Wollkratzer)[2]; „diese sind die unbescheidensten in Worten und Handlungen; „ihnen sollen denn ihre Vorarbeiter alle Aufmerksamkeit „schenken (hi immodestissimi sunt in verbis et factis — „si curam magistri eorum non habent), indem sie sich um „ihren Lebenswandel bekümmern, sie nicht nur zur Arbeit „und für festen Lohn engagieren, sondern sie ob ihres „Übermuts, ihrer Keckheit und ihrer Ausschweifungen in „den Räumen (in apothecis) und ihren Häusern wohl im „Zügel halten."

---

[1] Doren. Entwicklung S. 65. S. 73 erwähnt die ritagliatores als „Gewandschneider". Danach zerfallen 1404 die aktiven Mitglieder der Zunft (vom Marientor [Tuchmacher- bezw. Seidenzunft]) in zwei große Klassen, die der membri maggiori und minori (in dem ältesten erhaltenen Statut von 1334 erscheinen Gewandschneider [ritagliatores] und Tuchverkäufer an erster Stelle): zu der ersteren zählen die Seidenhändler (en gros — retagoli ad grossum), Gewandschneider (ritagliatores), Inhaber von Warenlagern (fundacarii) und Gold- und Silberschmiede (aurifices, argentarii sive aurarii), zu den letzteren die Zwirnhändler, Seidenhändler en détail, Strumpfhändler, Messingschmiede, Wamshändler (farsettarii), Bettdecken- und Federhändler, Trödler (rigatterii), Händler mit Baumwollwaren, Waffenhändler, Seidenstricker, Wagenhändler, Seidenfärber und Bandhändler. Letztere repräsentieren alle den Kleinbetrieb ohne Kapital.

War anfangs nur die erste Klasse vollberechtigt (Doren S. 74), so enthält gegen 1580 die zweite Klasse außer den bisherigen Vertretern des Mittelstandes auch Weber und Spinner, so daß zwischen Kleinhändlern und Arbeitern kein Unterschied. So bereits etwa z. Z. Cosimos.

Über die ritagliatores (Gewandschneider) vgl. auch Doren S. 76 Anm. 1., wo erwähnt ist, daß sie mit einheimischem wie importiertem Wollfabrikat handeln. Sie gehören nicht mehr zur Zunft der Wollverarbeitung (arte di lana), sondern besorgen den Vertrieb des von der Verarbeitung dem Tuchherrn gehörigen Fabrikats, das durch alle Stadien der Verarbeitung als dessen Eigentum hindurchgeht, sind als Detailhändler bereits Vertreter einer anderen Zunft (sc. vom Marientor).

[2] Die scardasserii werden von Doren, Entwickl. S. 84, insbes. Anm. 2 u. 3, als typische Vertreter der untersten Volksschichten erwähnt. Über scardasserii s. Doren, Die Florentiner Wollentuchindustrie usw. S. 46 S. 221 u. a. Die Organisation der Wolltuchindustrie im 5. Kapitel a. a. O. behandelt.

Antonin fordert also den guten Einfluß und ernste Aufsicht seitens der Arbeitsvorgesetzten über die Arbeitsleute.

Andere (die lanini) haben bei dieser Zunft (ars) die Aufgabe, die Wolle zum Spinnen und Weben zu besorgen und sie zu bleichen (extendunt lanam ad solis radium). „An ihnen ist zu tadeln, daß sie, wenn ihnen eine be„stimmte Geldsumme zur Lohnzahlung an die Weber über„geben wird, z. B. acht solidi für das Pfund, einen solidus „für sich zurückbehalten.“ — „Dieser Zunft dienen in mannig„faltigen Beschäftigungen[1] noch viele andere Arbeitsarten „(multi per varia exercitia deserviunt huic arti): Spinner, „Weber, Wollreiniger (purgatores) (an letzteren ist zu „tadeln, wenn sie Fehler am Material verschleiern), ferner „Walker (Wollbereiter, fultores), die Färber“ (sie bildeten nach Reumont, Lorenzo etc. I. p. 85 eine besondere Innung, während die Wollwäscher und Wollkämmer zur Wollinnung gehörten). Ferner nennt er die Wollzieher (tiratores), die er tadelt, wenn sie „über das zulässige Maß, wie es Brauch „ist, den Stoff ausziehen, so daß das Tuch reißt (ultra „decentiam trahunt secundum morem artis — ex quo se„quitur scissus panni)“.

[1] Doren sagt über die Arbeitsteilung im Florentiner Gewerbe seiner Zeit: „Das Wollgewerbe entwächst — dem handwerksmäßigen Kleinbetriebe. „— An der Spitze der einzelnen gewerblichen Unternehmungen, als Leiter „der Produktion und Organisation des Exports erscheint der Kaufmann. „Aus Kaufleuten setzen sich die vollberechtigten Elemente der Zunft zu„sammen, während die gewerblichen Arbeiter in wirtschaftliche Abhän„gigkeit von dem in ihren Händen vereinigten Kapital geraten.“ (Entwicklung S. 14.)

A. a. O. S. 73 u. 76 hebt Doren bereits „die modernste Arbeitsteilung“ hervor. „Es handelt sich hier (Vgl. S. 76 Anm. 4) um moderne Arbeitszerlegung.“ — „Ist die Wolle einmal in den Besitz des lanajolo“, des großen Tuchherrn, „übergegangen, so wechselt sie bis zur »Genußreife« nicht mehr den „Eigentümer; von Hand zu Hand, von einem Stadium des Produktions„prozesses zum anderen wird sie immer nur im Auftrage des »publico „maëstro« weitergegeben. Eine Vereinigung mehrerer dieser Teilprozesse, „ihre Ausübung durch die gleiche Person findet sich in Florenz im all„gemeinen nicht. Der Weber ist nur Weber, der Färber nur Färber etc.“

Über die ständigen Klassenkämpfe (der Ciompi-Aufstand von 1378, von Wollarbeitern betrieben) und den Wandel in der politischen Gestaltung der Zünfte zu Florenz s. Doren S. 7. 9. 14—20. 59—75 ff., insbesondere auch 88.

„Um solche Fehler zu beheben, sind bestellt die »Besserer« „(emendatorum ars).“ Zur Verhütung von Schaden ist ihre Arbeit erlaubt (vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 77). Diese müssen eins im Auge behalten, daß das Tuch infolge ihrer Manipulationen beim Gebrauch nicht dem Träger Schaden bringt oder gar ganz unbrauchbar ist (ut tantum ex hoc non reddatur usus panni noxius vel omnino inutilis).

Endlich nach all der verschiedenen Bearbeitung „kom„men die Tuche gewöhnlich zu den ritagliatores, die den „Kleinverkauf nach der Elle handhaben“.

Eine andere Gruppe Gewerbetreibender sind die sartores (Flicker), stampatores und cerdones (Schuhflicker). Über sie handelt Antonin gemeinsam: „Sie be„halten sich oft ein wenig übrig bleibenden Tuches, ohne „daß der Herr etwas weiß (sine scitu domini)“; — „auch „versprechen sie, zu bestimmten Tagen ihre Produktion „fertigzustellen (promittunt opera perfecta reddere), was sie „bisweilen eidlich beteuern, während sie doch wissen, daß „sie so viel in dieser Zeit nicht fertigstellen können“; — auch ist zu tadeln, wenn sie „die Nächte vor den Fest„tagen hindurch arbeiten (per noctes festivas operantur), „dann in der Frühe des Festtages in die Häuser gehen, „um vielleicht Frauen und Männern die Kleidungsstücke „anzulegen“. (Nach Doren S. 45 f. ist schon 1299 bestimmt, daß Trödler [rigattieri], Leinenhändler [lanajoli] stets eine Zunft bilden sollten als einheitliche Korporation mit zwei Konsuln. 1367 [S. 49] wird den sartores der fakultative Eintritt in diese Zunft gewährt, 1371 werden sie als membra der Zunft anerkannt.)

Bei den Verfertigern von Stiefeln und Schuhen (caligarum et calceorum factores) sei es zu tadeln, wenn sie dadurch betrügen, daß sie das verwandte Tuch nicht naßmachen, so daß es nach der Fertigstellung, sobald Nässe eintritt, zusammenfährt (aliquando cum non madefaciant pannum et postea pannus contrahitur, praecipue cum balneatur). — Auch nehmen sie zu den Schuhen für Hirschleder, das bestellt ist, Kalbleder. „Oft nähen sie auch

„schlecht und nachlässig. Auch sollen sie den Frauen, die „größer erscheinen wollen, als sie sind, nicht zu hohe Ab-„sätze (altae planellae) machen oder sie gar vergolden „(aliquando eas deaurant)."

Für den Frauenschmuck nennt Antonin die Kunst der stampatores und perforantes pannos et cincinnantes et lingulantes (welche die Tücher durchbohren, locken, krausen, zungenförmig abspitzen oder runden je nach der Mode), — ebenso nennt er solche, die Blumengewinde, Kronen und Hauben mit überflüssiger Pracht für die Frauen arbeiten (facientes serta, coronas seu mitras).

Die Kürschner (pelliparii) sind ihm ehrsame, notwendige Handwerker; nur trifft man sie in der Nacht vor den Festen ebenfalls manchmal arbeitend (in diebus festis inveniuntur nocte laborantes).

Er zeichnet sie als Saisonarbeiter, die zuzeiten außerordentlich viel Arbeit haben (cum opus eorum in hieme multum requiritur).

Anlangend die Seidenzunft (serifici seu setaioli)[1] (Antonin. S. th. l. c. § 5), so lobt er sie als eine ehrenvolle, geschätzte (ars honorabilis in humana civitate). (Nach Reumont Lor. I. 87 waren i. J. 1225 bereits 350 Meister der Seidenweberzunft in Florenz, obwohl der Seidenhandel erst 1220 in Florenz überhaupt bedeutender wurde. Davids I. 793.) Es kommt nach Antonin vor und ist zu rügen,

[1] Nach Doren (S. 62) wird die Zunft vom Marientor zu Florenz später auch als arte di seta (Seidenzunft) bezeichnet. Um 1333 haben die anderen Angehörigen dieser Zunft (die ritagliatores, von Doren genannt Gewandschneider) und die Tuchverkäufer (nicht Tuchverfertiger) als vollberechtigte Zunftmitglieder laut Statut die Befugnis, das Seidengewerbe (ars sirici) zu betreiben. Auch Goldschmiede (S. 66) wurden dieser Zunft (wohl wegen des Brokats und als Luxusgewerbe) angeschlossen. Immerhin hat das membrum sirici innerhalb der Zunft eine gewisse Sonderorganisation. Über „die hochgehenden Wogen der sozialen Bewegung" innerhalb dieser Zunft vgl. Doren S. 69—71. Auch Strumpfwirker, Federhändler, Wamsmacher sind der Zunft vom Marientor angeschlossen als membra. Von 1382 bilden im Verlauf der sozialen Kämpfe (Doren S. 72) die Seidenfärber, Seidensticker und Seidenweber mit den Wamsmachern eine (fünfte) Zunftabteilung, stellen einen (achten) Konsul und besetzen den achten Teil aller Ämter in der Zunft. Über die engros-Seidenhändler Doren S. 74.

wenn sie den Zoll umgehen, indem sie Seide unter die Wolle bei Sendungen verbergen.

Antonin billigt es auch nicht, wenn die Meister den Arbeitern statt Lohn Ware geben, ohne daß diese es wünschen. „Auch tauschen sie oft aus mit Wollmachern „und Kleinverkäufern, wobei sie gewöhnlich die Weber „und andere Beschäftigte drücken und ihnen als Entgelt „Waren (pannos lineos vel sericos) oder Viktualien geben „lassen, deren sie nicht bedürfen, außer es sei so ausbe„dungen. Die Arbeiter sind meist in Notlage (gravatur „textor) und willigen ein, um nur nicht ohne Arbeit zu „sein (tamen assentit, ne sit otiosus)."

Das Gewerbe (ars) der aromatarii[1] (Anton. l. c. § 6) „übt einen Dienst, der die Mittel für Herstellung und Er„haltung der Gesundheit wie zur größeren Annehmlichkeit „(quoad medicinalia vitae humanae et conservationem de„servit ad esse, quoad alia ad bene esse)". — Zuweilen bieten die aromatarii zu alte, minderwertige Spezereien an.

Die Wachszieher verfallen dem Tadel, wenn sie Öl, Lupine oder geriebene Bohnen unter das Wachs mischen.

Anlangend die Apotheken (apothecae) verlangt er von wohlgeordneten Städten, wie Florenz, daß sie dafür Sorge tragen, daß an Sonn- und Festtagen (diebus festivis) in jedem Stadtviertel (quarterium) eine Apotheke offen sei zur Verabfolgung dringend nötiger Arzneien oder Kerzen zu Beerdigungen (ut puta medicinas pro infirmis, — ceras pro funeralibus).

Auch tadelt er das Naschen von Apothekerlehrlingen (dediti gulae sibi assumunt), die derartige Waren auch ihren Genossen zum Naschen mitteilen (vel sociis dant ad comedendum).

(L. c. § 7.) Den Barbieren, Friseuren und Chirurgen (Aderlassern) gibt er auf, nicht ohne Grund an

---

[1] Es handelt sich hier (§ 6) um die Zunft der Ärzte, Apotheker und Krämer (medici, speciali e merciai), denen auch Spezerei- und Kolonialwarenhändler, Droguisten, Parfümeure, Wachszieher u. a. zugerechnet werden. Vgl. Doren S. 51 f., insbes. S. 51 Anm. 4.

Festtagen ihr Geschäft zu betreiben, so daß sie an Vortagen der Feste oft bis in die Nacht (usque ad tertiam horam noctis) arbeiten.

Im § 8 l. c. beschäftigt er sich mit den Architekten, den Erbauern von Häusern. Von einer Wohnung verlangt Antonin, daß sie den Menschen schütze vor Regen, Wind, Kälte und Hitze, daß man ferner dort zurückgezogen ruhen kann (domus et habitationes nos defendant a pluviis et ventis et frigoribus et caumatibus ut quiescere quis valeat et secrete, quae expedit). Er verlangt also, daß die Wohnung nicht nur schütze, sondern auch heimisch und traulich wirklich anmute. Manche Baumeister ziehen die Arbeitszeit hin mit Nichtstun und Trägheit.

Ist der Baumeister nur Bauleiter, so daß alles Material vom Bauherrn geliefert wird und er nur nach der Höhe des Gebäudes bezahlt wird (ad mensuram cannarum aedificii facti), — so kommt es vor, daß sie nicht angemessen arbeiten und ein schwaches, ungeeignetes Bauwerk herstellen (aedificium debile et ineptum).

Andere Architekten sind Unternehmer, die für einen veranschlagten Preis das Haus herzustellen haben (qui accipiunt aliquod aedificium faciendum ad expensas suas materiam omnem ponentes pro certo pretio convento). Sie tun unrecht, wenn sie dann am Material sparen, um billigere Selbstkosten zu erzielen, wenn sie z. B. den notwendigen Kalk kürzen u. a.

Will sich der Architekt vor Schaden bewahren und ist ihm der Pauschpreis zu gering (ne valde modicum lucretur vel parvum salarium recipiat), daß ihm also fast nichts bleibt, so gibt es nur ein erlaubtes Mittel, von Anfang bei Übernahme der Arbeit darauf Bedacht zu nehmen (debent ipsi in principio hoc advertere), doch machen sie möglichst geringe Angebote, um andere zu unterbieten (ut citius eis quam aliis opus locetur).

Auch betreffend Zimmerleute, Maurer, Steinhauer und Marmorarbeiter gibt er einige Anweisungen.

Erwähnt seien ferner die Schmiede (fabriferrarii) und Wagner (carpentarii) (l. c. § 9). Das Eisen wird von der Schlacke (scoria) gereinigt und dann in Klumpen (ad formam massae) oder Stäben (vel virgarum) dargestellt. Die Hufschmiede (maniscalli) finden Tadel, wenn sie sich nicht entblöden (non offenduntur), schlechte für gute Eisen anzuschlagen. Auch ist das Eisen schlecht durchgeschmiedet (male ferrant). Dann fängt das Tier an zu hinken, und der Reiter muß lange in den Gasthäusern zubringen und warten oder sich Fahrgelegenheit annehmen (equitaturam sumere). Auch pflegen sich die Hufschmiede oft in die Heilung kranker Tiere (Pferde und anderer) einzulassen (se intromittere in medicatione ipsorum iumentorum) etc. Dagegen wäre an sich (de se) nichts zu haben, „wenn sie „die Kunst nur erst verständen (dummodo sciant artem) „und sorgsam übten (diligenter exerceant)“, sonst ist's Kurpfuscherei. Auch vermitteln sie häufig Viehkäufe.

Des weiteren beschreibt er solche, die aus Eisen und anderen Metallen die verschiedensten Geräte verfertigen, Helme, Panzer, Armschienen, Lanzen, Pfeile, Wurfmaschinen (ballistae), Geschosse (bombardae); — solche, welche die Geräte für Ackerbestellung und für den Herd und die Kochkunst (coquina), wie Tiegel, Kasserolle etc., oder Werkzeuge, wie Amboß, Zange etc., herstellen.

Holzlieferanten und Tischler (carpentarii seu lignarioli) sollen (vgl. l. c. § 10) nicht schlechtes Holz, das nur fürs Auge hergerichtet ist und nicht aushält, liefern (magis ad ornatum et ostentationem quam ad utilitatem — ligna parum durabilia tradunt pro solidis et diu permansuris). Dabei geschieht auch der Holzlieferung für den Schiffbau Erwähnung. (Über die lignarioli s. Alfr. Doren a. a. O. S. 37. Erstes Statut der Holzhändler v. J. 1299.)

Schließlich interessieren uns noch einige Angaben über Buch- und Papierhandel, Abschreiber und Ähnliches (artifices circa scripturas, picturas et chartas). Die Papierfabrikanten (cartarii) geben oft ein zu grobes und ungenügend geglättetes Papier, daß es die Tinte nicht hält

(nude aliquando atramentum non servat). Die Papier aus Pergament und Häuten verfertigen, heißen pellachani, während chartularii genannt werden jene, welche nur Papier verkaufen (qui chartas revendunt). Letztere beschäftigen sich häufig auch mit Buchbinderei (in ligando libros etiam chartularii frequenter operantur). Auch pflegen sie den Verkauf von Büchern zu vermitteln (solent esse mediatores ad emendum et vendendum libros pro aliis) und zwar für andere gegen ein mäßiges Entgelt. Über Buchhandel jener Zeit vgl. Reumont, Lorenzo I. 529—533.

Hinsichtlich der Bücherabschreiber, die für bestimmtes Honorar pro Bogen schreiben, ist zu rügen, wenn sie, um die Seite rasch zu füllen, die Zeilen absichtlich in zu weiten Zwischenräumen schreiben; anderseits schleudern sie oft nur hastig die Buchstaben hin (faciunt lata spatia linearum vel literarum, ut cito chartas impleant vel ex festinantia non ita competentem literam faciunt).

Auch die pictores und miniatores librorum finden Erwähnung. Sie sollen nach ihrer Kunst entlohnt werden, müssen aber gute Farben verwenden (bona temperamenta in coloribus miscere), so daß sie nicht alsbald in den Büchern verbleichen (cito delentur).

b) Das Produktions(Arbeits-)feld im besonderen (in Urproduktion, Gewerbe [lanificium, armatura], Handel).

§ 7.

Wir haben die Arbeit als Produktionsfaktor bereits im § 5 im besonderen behandelt und erörtern nun nach Antonin das Arbeitsfeld, auf dem sie sich betätigt. Es läßt sich, zumal, da wir die nämlichen Stellen über die ars mechanica bei Antonin (s. oben § 3) zum Ausgangspunkte unserer Erörterung machen, nicht umgehen, daß wir, um gerade das Arbeitsfeld bezw. das Material, an welchem gearbeitet und inbezug auf welches produziert

---

[1] Vgl. die thomistischen Ausführungen S. 16 Anm. 1.

wird (bei Urproduktion, Gewerbe, Handel), darzustellen, vielfach Arbeitstätigkeit miterwähnen müssen, ja gemäß den Quellenstellen wird die besondere Arbeitsart auf dem dargebotenen Arbeitsfelde eigens zu bezeichnen sein.

Die Natur und ihre Früchte bieten hierbei der Produktionstätigkeit als der causa efficiens principalis sich als causa efficiens materialis dar.

Antonin unterscheidet sieben Arten der Möglichkeit, an Dingen eine Veränderung hervorzubringen (der ars circa factibilia oder ars mechanica). Er schreibt: Mechanica[1] ars habet septem species sc. lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam et theatricam. (Vgl. oben § 3 von der ars mechanica und Ant. S. th. I. 3. § 3.)

---

[1] Antonin benützt als Summist, der zusammenträgt und das Gesammelte scharf gefaßt dem Leser oder Hörer als das Beste darbietet, hier bei Behandlung der ars mechanica Hugo von St. Viktor (sechs Bücher didascalicon oder de eruditione didascalica, ein von den Zeitgenossen vielbenütztes Werk, eine Art Enzyklopädie der verschiedenen Wissenschaften [Künste und Gewerbe]), Richard von St. Viktor (sein tractatus exceptionum, eine Reproduktion des didascalicon seines Lehrers Hugo), ferner: Isidor von Sevilla, Palladius (christlicher Schriftsteller um die Wende des 4. Jahrh. [de agricultura]).

Die gleichlautenden und anklingenden sowie orientierende Stellen finden sich bei Vincentius Bellovacensis, Speculum (ed. Duaci 1624). Es kommen inbetracht aus dem Speculum naturale lib. VI. c. 42, c. 45, c. 46, c. 48, c. 50, c. 51, c. 53. — Aus dem Speculum doctrinale interessiert lib. V. c. 36 (von der Bienenzucht), c. 63 (von der Aussaat), c. 119 (von der Bewaffnung etc.), besonders aber aus der Ethik lib. XI. (de arte mechanica et speciebus eius). Die dort angegebenen Daten sind aus Hugo und Richard von St. Viktor und werden mit Auswahl von Antonin benützt. Hervorgehoben seien noch aus lib. XI. des Vincentius Bellovacensis (von Beauvais) c. 100 (de mercatura), c. 101 (de venatione), c. 102 (de agricultura), c. 104 (de instrumentis rusticis).

Schließlich vgl. man hinsichtlich der Erwerbskunde die Textstelle bei Aristot. Politic. (ed. Susemihl) I. 3 und Montecatinus Ferrariensis, in Politica Arist. Ferrar. 1597, zu diesem Kapitel (auch tabula III und IV) und den Kommentar des Sylvester Maurus zur nämlichen Stelle (Romae 1668).

Über die ars mechanica siehe endlich Andeutungen bei Thomas Aqu.: opuscula (ed. Paris. 1656) opusc. 16 de dilectione Dei (p. 331. 335) und Thom. Aqu. in Sent. Lomb. III. dist. 33. q. 2. a. 2. (Ea, quae transeunt in exteriorem materiam ad perficiendam eam dicuntur factiones magis quam actiones et circa eas est ars mechanica; — operationes artis mechanicae ordinantur ad perfectionem exterioris materiae et non ad perfectionem operantis nisi per accidens, in quantum sc. utitur eis, quae facit, sed hoc accidit arti). Vgl. auch S. 14 Anm. 1.

Heilkunst (medicina) und mimische Kunst (theatrica) fallen unter die ars circa factibilia oder ars mechanica, sofern auch sie auf die Dinge gestaltend wirken: die erstere sie bessernd (nämlich den ungesunden Leib) und fördernd, die zweite sie in Handlungen gruppierend (theatrica). Insofern hat die ars mechanica für Antonin einen weiteren Begriff als den unserer wirtschaftlichen Produktion. Da wir von dieser handeln, werden als wirklich neue Gebilde und Werte zeugend bezw. der Natur abringend nur die anderen fünf Arten inbetracht kommen können. Wir können auch anders gruppieren als Antonin und unterscheiden:

1. Urproduktion: agricultura, venatio.
2. Gewerbe: lanificium und armatura.
3. Handel. Er wird angedeutet als navigatio (zunächst Seehandel).

Auf dem so gegebenen Arbeitsfelde jeder Produktionsart läßt sich bei technischem Fortschritt und je nach den verschiedenen Zwecken eine verschiedene Bearbeitung denken und ausführen. Daher heißt es öfter bei der Beschreibung der einzelnen Arten: cultura multiplex, oder aber Antonin gibt die beste Art zu verfahren direkt an. (Vgl. auch oben § 3 das Zitat über die ars mechanica als fabrica rerum, quae humanis necessitatibus inveniuntur grata, commoda et necessaria.)

Führen wir Antonins Art, die Produktion zu beschreiben, an, so sagt er zunächst über die **Bekleidungsbranche**:

Lanificium est prima eius species, ad quam pertinet omnis operatio nendi, retorquendi (kräuseln), consuendi, quidquid instrumento, colo (Kunkel), fuso (Spindel), acu, pectine (Kamm), calamistro (Haarreifen), girgillo (Haspel), alabro (Spule), in materia lini, lanae, canapi (canapa — canevas). Et sub eis omnis usus flecorum, filtrorum (Filz), sagorum (kurzer Mantel), sagmatum (härener Packsattel), sportarum (geflochtener Korb) etc. Unter dem Sammelnamen: lanificium versteht er somit die gesamte Bekleidungsproduktion, sofern Stoffe, wie Wolle, Leinen

etc., mit Nadel, Kamm, Brenneisen, Haspel, Spule etc. verarbeitet und als Produkte (Mäntel, Schutzfilze zu Sätteln etc.) fertig werden.

Als armatura bezeichnet er die **Baubranche** (architectonica) und die Herstellung von Eisengeräten (ars fabrilis). Erstere teilt sich in die ars cementaria (Maurerarbeit) und carpentaria (Zimmerei), die Eisenherstellung (ars fabrilis) in die malleatoria (Schmiedekunst) und effusoria (Eisengießerei).

Bei dem Bau von Häusern kommt dreierlei in Frage: die (geeignete) Lage (dispositio) bezw. Plan, der Aufbau (constructio) und die Schönheit (venustas) und Annehmlichkeit.

Die Eisenherstellung (fabrilis et ferraria) bedarf zweier Dinge: Wind und Feuer (duabus rebus constat sc. ventis et flamma).

Die **Nahrungsmittelproduktion** deutet er mit dem Gesamtnamen der agricultura an.

Die Agricultura (quattuor habet species) hat vier Arten: den eigentlichen Ackerbau (arvum seu agrum, qui sationibus deputatur) mit Saatgut, den Wald- und Strauchbau (consitum, qui nemoribus constat), zu dem auch Weinbau, Olivenbau, Obstbau gehören, und Weideland (pascuum) wie Wiesen, Blumen, Gärten, Rosenzucht.

Die Kulturart ist verschiedenfach (cultura multiplex): bald „Äscherung oder Feuer, durch das der Acker seine „unnütze Feuchtigkeit ausschwitzt (per quod ager inutilem „humorem exsudat), bald Brachliegen (arationis intermissio), „Stoppelbrand (stipularum incensio), Düngung (stercoratio), „Aussaat (satio), das Eggen (occatio), Roden (runcatio)". „Will man gut anbauen, so braucht man vier Dinge (bene „colendi ratio quattuor rebus constat), nämlich Luft, Wasser, „Erde, Fleiß. Denn zunächst muß an den Orten, die man „zur Bebauung ausersieht, zuträgliche Atmosphäre sein „(aer sit salutaris et clemens). Das Wasser sei gesund „und leicht zu haben, indem es entweder dortselbst hervor„quillt (ibi nascens) oder leicht hingeleitet wird (facilis ad

„vota) oder durch den Regen sich sammelt (vel imbre „collecta). Das Land (terra) aber sei fruchtbar, wenn es „auch beschwerlich liegt (foecunda etsi incommoda)."

Insbesondere erwähnt er das Beschneiden von Reben beim Weinbau.

Die Urproduktion (Jagd, Fischfang etc.) wird passend der Ernährungsbranche angefügt. Zur Urproduktion kann man rechnen: die Jagd (venatio). Sie kann sein eine auf wild lebende Tiere (venatio ferina), auf Vögel (aucupium) und auf Fische (piscarium). Erstere geschieht (multis modis) bald mit Netzen, Fußeisen (pedicis), Schlingen (laqueis), Fanggruben (praecipitiis), Bogen, Wurfgeschoß (iaculis), Spieß (cuspide), Aufspüren (indagine, pennarum odore), mit der Meute (canibus accipitribus). Ähnlich beschreibt er die Art des Vogel- und Fischfangs.

Endlich bietet der **Handel** (navigatio = Seehandel) ein großes Arbeitsfeld. Zur navigatio als Unterart der ars mechanica rechnet er alle Handelsweisen (species ad quam pertinet omnis industria emendi et vendendi). „Der Handel „führt an jedes Gestade, bringt Frieden und Freundschaft „mit anderen Nationen und macht die Güter der einzelnen „zum Gemeingut." (Vgl. hierzu unten über Handel § 9.)

Zur größeren Übersicht machten wir bereits im § 3 die von Antonin genannten Unterarten der ars mechanica, die bis auf zwei auch Arten der wirtschaftlichen Gütergewinnung (Produktion) sind, in einer Tabelle anschaulich.

c) Die Hilfsmittel der Produktion (causa efficiens instrumentalis).

§ 8.

Vom Kapital (Begriff und Arten des Kapitals).

Es ist von Interesse festzustellen, ob Antonin zunächst den Begriff Kapital[1] kennt. (Vgl. S. 16 Anm. 1.) Wo

[1] Man faßt im modernen Sprachgebrauch den Begriff Kapital bald weiter, bald enger (vgl. A. M. Weiß, Soziale Frage und soziale Ordnung. Teil 2 S. 640 u. 659). Er faßt es im weiteren Sinne als „Verwandlungsstoff",

Antonin von der ars mechanica handelt (s. Anton S. th. I. 1. 3. § 3; vgl. oben §§ 3, 4 u. 7), ist bei jeder Unterart der ars mechanica neben Arbeit und Natur (Arbeitsfeld) stets das Produktionsmittel (instrumentum) genannt. Als instrumenta nennt Antonin z. B. bei der Bekleidungsbranche (Weberei, Schneiderei etc.) die Nadel, den Kamm, die Spule etc. (s. oben § 7).

Bei der armatura (Bauhandwerk und Eisengeräte-Fabrikation) erwähnt er nicht bloß materielle, künstlich besonders angefertigte instrumenta (Produktionsmittel) wie oben die Nadel bei der Schneiderei oder den Bogen (arcus) bei der Jagd, sondern er nennt als Hilfskräfte für Schmiede und Eisengießerei noch besonders, wie wir gesehen haben, Wind und Feuer (fabrilis et ferraria duabus rebus constat sc. ventis et flamma). Das ist aber nicht die Materie der Produktion (Produktionsstoff), auch nicht Arbeit (industria), sondern ein hier von der Natur entnommenes Hilfsmittel zur besseren Bearbeitung der harten Materie (Eisen).

Gern nennen wir so heutzutage: aufgesparte oder besonders bearbeitete Erzeugnisse der Natur (wie die Nadel aus Stahl) oder die Benutzung der Kräfte der Natur zur Förderung von Produktionszwecken (z. B. Wasserkraft, die z. B. ein Müller benutzt) Kapital; als solches lassen sich bei dem Landbau (agricultura) (s. Text im vorigen §) als derartige Produktionsmittel (z. B. bei satio, stercoratio) gebrauchte Stoffe, also Saatgut, Düngemittel etc., bezeichnen.

Wenn wir Wasserkraft, Wind oder Feuer hier wirklich als Natur behandelten und so dem einen der oben (§ 4 von der Produktion im allgemeinen) bezeichneten Produktions-Faktoren (sc. natura) unterordneten, so können wir die

---

und es bezeichnet dann oft das, was wir oben (§ 7) unter der Rubrik „Arbeitsfeld" behandelt haben: „Kapital umfaßt jedes für Geld schätzbare Gut, das in den Prozeß der „Gebrauchswertbildung gezogen wird, sei es als Grundkapital oder als „Hilfs- oder Betriebskapital". (S. 667 a. a. O.) Spricht man bei der Produktion einfach von Kapital und Arbeit, so wird unter Kapital verstanden die Natur zuzüglich der Produktionsmittel (Kapital im engeren Sinne). S. die thomistischen Ausführungen S. 16 Anm. 1.

anderen von Antonin zitierten Hilfskräfte der Produktion (z. B. Nadel [acus] und Düngemittel [stercoratio] oder Saatgut [satio]) insofern unter einen Begriff zusammenfassen, als wir sie als Werkzeuge (fixes Kapital heute genannt), wie die Nadel zum Nähen, Bogen, Netze zum Fischfangen etc. und Vorräte gruppieren, wie Wolle (lanum), die verarbeitet werden soll, oder Saatgut, das der Erde einverleibt wird. Erstere, die Werkzeuge (instrumenta),[1] bleiben für eine große Anzahl der nämlichen Produktionstätigkeiten fast unversehrt erhalten (z. B. die Nadel des Schneiders, das Netz des Fischers), letztere gehen sofort und durch den Gebrauch im Produktionsprozeß auf und ergeben, von der Arbeit (industria) verändert oder verwandelt, ein ganz neues Produkt, in welchem der Gebrauchswert des verwandten Dinges oder das Ding selbst verändert wieder erscheint. Die inbetracht kommenden Textstellen s. oben § 7. Daß die Natur übrigens nicht nur materia, sondern wirklich auch oft instrumentum „culturae" ist und als Produktionsmittel (Kapital) inbetracht kommt, s. ob. S. 16 und die Anm. auf S. 18.

Es genüge, festgestellt zu haben, daß Antonin den Begriff Kapital als Faktor in der Produktion wohl kennt.

Aber auch der Name Kapital ist ihm geläufig. Er sagt z. B. (um einige Stellen anzuführen) (II. 1. 7. § 15): Pecunia in mercationibus verum capitale: Geld, das in Handelsgeschäften steckt, ist wahres Kapital (Stammgeld). Vgl. die Bezeichnung capitale für das in der Tuchfabrikation steckende Geld, das stets aus dem Verkaufe neu einkommend sogleich wieder in der Produktion umgesetzt wird p. IV. 8. 4. § 2: pecunias reinvestirent pluries in anno pannos faciendo etc.; s. die Stelle unten (cap. 6) bei Preis und Bezahlung; vgl. ferner p. II. 1. 8. § 3:

---

[1] Hinsichtlich feststehender und mobiler Hilfskräfte vgl., was Guérinois, Clyp. phil. Thomist. (Venet. 1710) über virtus fixa und virtus transiens sagt (tom. III. q. 8. a. 7. § 1): Instrumentum quo est virtus agendi, quae duplex est: una fixa et permanens, alia fluens ac transiens ut est virtus, quae ab artifice in serrem derivatur.

„amittant de capitali“, gesagt vom Warenlager, das nichts einbringt wegen Stockung im Umsatz.

Auch spricht er (l. c. § 16) von Geld, das außer in Kapitalform, d. h. in Kauf und Handel, angelegt, sich selbst nicht zu vermehren vermag (pecunia nisi per modum capitalis, ita ut emptionibus et mercationibus deputetur, non valet seipsum multiplicare). Ferner (l. c. § 18) spricht er von einem Gewinn vom Gelde für den Fall, „daß jener „Kaufmann ist, der im Besitz von Geld (cum pecuniis) „Handel zu treiben pflegt, oder wenn jemand die Absicht „hatte, auf jeden Fall (omnino) die betreffende Summe im „Handelsgeschäft anzulegen (negociationibus exponere)“.

Antonin gibt somit dem Gelde, das in Geschäften werbend, d. h. im Umtausch neue Werte fördernd oder erzeugend, angelegt ist, den Namen Kapital. Dieser Name ist aber dem Gelde nicht an sich eigentümlich, sondern nur, sofern es eine Art Stammgeld ist, das im Umtausch gegen bei der Produktion (oder Konsumption) nötige Dinge neue Werte schaffen hilft. Wenn deshalb jemand Geld, das ihm geliehen ist, zu der bestimmten Zeit nicht zurückzahlt, so hat er den Geldgeber schadlos zu halten (ratio indemnitatis) (l. c. § 15 retentor mutui ultra concessum tempus domino obligatur), denn jener Herr hätte das Geld als Kapital benützen können (quod ille dominus fuisset usus ut capitali suo), weil jenes damit den Charakter des Kapitals annimmt (ita quod talis res ex tunc assumit rationem capitalis), obwohl niemand aus dem Dargeliehenen etwas verdient (quamvis nullus ex mutuo illo meretur).

Auch führt Antonin als zulässig an (l. c. § 11), daß jemand Waren teurer verkauft, als sie zur Verkaufszeit eigentlich im Preise sind, wenn er nur auf Drängen verkauft und die Absicht hatte, erst später zu einer Zeit zu verkaufen, zu der die Waren die betreffende Preishöhe höchstwahrscheinlich haben werden. „Sein Geld hat daher „bereits den Charakter des Kapitals (quod pecunia eius „iam habet rationem capitalis)“ (vgl. unten beim Preise

§ 15 discretio). Dinge also, die nicht gerade durch Arbeit (industria) selbst befruchtet werden, haben dennoch den Charakter des Kapitals, sofern sie, selbst ruhend, bei (allgemeiner) Preissteigerung ohne weiteres am Werte wachsen (z. B. aufgespeichertes Getreide wächst sofort im Werte bei der Nachricht von einer Hungersnot).

Wo Antonin (l. c. § 39) den sogenannten kortonischen Kontrakt berührt, bezeichnet er auch Schafe als capitale. Es gibt nämlich jemand einem anderen Schafe zur Bewahrung und Fütterung. Während einer Zeit von z. B. fünf Jahren sollen ihm noch alle Jungen gehören. Nach Ablauf dieser Zeit ist das Eigentum beiden gemeinsam. (Der Kontrakt ist später von Sixtus V. verurteilt.) Antonin bezeichnet den Kontrakt als unerlaubt für den Fall, daß der erste Herr der Schafe mit der Übergabe derselben zwar das Eigentum behalten, aber doch für Erkrankung und Tod der Tiere keinen Verlust tragen will: „Jener will, daß sein Kapital ihm für alle Fälle sicher „sei (vult capitale certum)“. Hier sind also die sich mehrenden und Wolle gebenden Schafe als Kapital bezeichnet.

Antonin ist somit der Begriff wie Ausdruck Kapital für „Stammwert“ geläufig, wie sämtliche Zitate erweisen. Kapital ist ihm so ein nützliches Stammgut (ev. auch Geld), das in Produktion oder Handel ev. Gewinn (Werte) tragen (bringen) kann.

Die zitierten Stellen, insbesondere auch die von der ars mechanica handelnden — Anton. S. th. I. 1. 3. § 3 —, geben zugleich die Überzeugung, daß Antonin das Kapital (im engeren Sinne) nicht neben Natur und Arbeit als dritten Faktor hinstellen will (zur Orientierung vgl. Anm. auf S. 18); vielmehr ist ihm das Kapital nur ein notwendiges, höchst wichtiges Hilfs- und Erleichterungsmittel der Produktion, z. B. die Nadel, die Scheune, das Saatgut. Im Saatgut z. B. zeigt sich das Kapital als etwas der Natur Abgerungenes, das nicht dem Zwecke der Konsumption zugeführt wird, sondern das, einmal produziert,

im Produktions- und Erwerbsprozeß selbst mithelfend tätig ist.

Es entstammt das Kapital nach obigem ursprünglich und anfänglich den beiden Grundfaktoren, Natur resp. Arbeit, und erscheint vielfach dem Konsum abgespart.

Drittes Kapitel.

d) Von der Güterform, d. i. Antonins Lehre vom Werte[1] der ökonomischen Sachgüter.

§ 9.

Vom Handel.

(Zweck desselben. — Seine Erlaubtheit. — Seine Früchte.)

Wollen wir feststellen, unter welchen Umständen gewöhnlich die Güter zur Anerkennung eines bestimmten Wertes kommen, so müssen wir einiges über den Handel sagen.

---

[1] Bezüglich der Lehre vom Wert, Preis, Geld, Wechsel (s. unten § 34 über den Wechsel)

s. Andeutungen bei Aristoteles' Politik (griechisch und deutsch von Susemihl. Leipzig 1879):

I. Polit. 4 § 1 (Susem. S. 131) (vom Handel, von den Anforderungen an den Kaufmann, vom Angebot).

I. Polit. 4 (Susem. S. 135) (von der Nachfrage, vom Monopol).

I. Polit. 3 (Susem. S. 119) (vom Gebrauchs- und Tauschwert, vom Geldgebrauch).

VII. Polit. 5 § 2 (Susem. S. 671) (von der Aufsicht der Obrigkeit über die Kontrakte).

Aristoteles' Nikomachische Ethik (deutsch von Adolf Stahr) lib. V. c. 2 u. 3 (vom regelnden Ausgleich in den bürgerlichen Wertverhältnissen, von der gerechten Mitte).

Eth. V. c. 4 (über das Prinzip der Gleichheit im Austausch). Eth. V. c. 5 (von der Gegenleistung, vom Gelde, vom Bedürfnis als Wertmaßstab).

Alexander von Hales, Summa (per Anton. Koberger. Nuremb. 1482) p. III. q. 50., vorzüglich membr. 1. (utrum negociatio sit licita) und l. c. membr. 2. (vom Wert).

Albertus Magnus, In Eth. et Polit. (Aristotelis) (ed. Lugd. 1651). In Eth. (von der iustitia commutativa) lib. V. tract. 2. c. 4, c. 5, c. 6, c. 7, c. 10 (de numismate), c. 11. — In Polit. lib. I. c. 7 (de pecuniativa), c. 10 (de mercatura).

Wie denkt Antonin über den Handel?

Nach Thomas (Summa theol. 2. 2. q. 78. a. 1), den Antonin anführt (S. th. p. II. tit. 1. c. 16. § 3), sind „Kauf

---

Derselbe, Summa theol. (ed. Lugd. 1660) p. II. tract. 18. q. 120 membr. 1. a. 1. ad 2 (de nummo).

Thomas Aquinas, Summa theol. (ed. Romae 1886) 2. 2. q. 61. a. 2. ad 3; a. 3 und a. 4 (von der iustitia commutativa, vom Gelde); — l. c. q. 77 (de fraudulentia in emptionibus et venditionibus), a. 1 (utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat); — l. c. a. 2 und a. 2 ad 1; a. 4 (utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere); über das Geld vgl. noch l. c. 2. 2. q. 78. a. 1, a. 2.

Derselbe, In Sentent. Petri Lombardi (ed. Antw. 1612) lib. III. dist. 33. q. 3. a. 4 (über die aequalitas communicationis); — l. c. q. 1. a. 6 (das Geld als Maß der Nützlichkeit der Dinge).

Derselbe, Commentar. in octo libr. Polit. Aristot. (per Cosm. Morell. Paris. 1645), insbes. zu I. Polit. p. 25 und 26 (über pecuniativa und oeconomica, über die verae divitiae, p. 28 (über Gebrauchs- und Tauschwert), p. 29, 30, 32, 33 (von der nummularia, von den campsores, vom Gelde), p. 35 (vom Handel), p. 36 (vom Monopol) und zu lib. VI. (p. 349 von der Notwendigkeit des Geldes für das Staatswesen).

Derselbe, Commentar. in Eth. Aristot. (Paris. 1644 apud Dinonys. Moreau) zu V. Eth. (insbes. p. 125. 186. 187 des Kommentars: über die aequalitas im Austausch, von der indigentia und dem Gelde als Wertmessern).

Derselbe, De regim. princip. (Lugd. Batav. 1630) lib. II. c. 7. c. 13 (vom Gelde); II. c. 3. c. 14 (vom Handel, Maß und Gewicht, von der campsoria).

Derselbe, Opuscula (ed. Paris. 1656), opusc. spurium de usura p. II. c. 2. p. 858 (von Ab- und Zunahme des Wertes); p. II. c. 1 (von der Vorausbezahlung); p. II. c. 3. al. 10 (von der Zahlungsstundung); p. II. c. 6. al. 13 (vom Wechsel) und additio ad cap. 6. partis II. (das Wechselgeschäft notwendig und nützlich); p. II. c. 7 (vom Gelde).

Derselbe, Opera omnia (ed. per Cosm. Morell. Antw. 1612) voll. XXIII. — vol. XII.: quaestiones disputatae q. 13 de malo, vor allem q. 13. a. 4. corp. (vom Gelde im Austausch).

Fr. Ioa. D. Scoti Ord. Min. quaest. quatt. vol. script. Oxoniens. super Sententias (ed. Venet. 1580) IV. dist. 15. q. 2 (über Austausch, Handel, gerechten Preis, Geld).

Tractatus illustr. . . . Iuris consultorum. Venet. 1584. Tom. VII.: Laurentii de Ridolfis tractatus de usur. pag. 16 n. 14; pag. 24 n. 9 (vom Wert); pag. 23 n. 8; pag. 25 n. 9; pag. 38 n. 1 (vom Cambium); pag. 24 n. 7 (vom Handel); pag. 38 n. 6, 8, 9, 10; pag. 39 n. 13, 15—16, 17, 18, 21, 22, 23; pag. 40 n. 24 (von der Versicherung); p. 39 n. 12 (von den montes); pag. 40 n. 26, 29, 31—35; pag. 42—45, 47, 48 (de pecunia credita).

Chrys. Iavellus Canapicius Ord. Praed., Philosophia oeconomica (p. Ioann. Anton. de Vulpinis Venet. 1540) tract. 6. c. 5 (Arten des Austausches, vom Gelde), c. 6 (von den Arten des Gelderwerbs, vom Handel, vom Wechsel, Lob des Handels).

Derselbe, Comment. in Aristot. Eth. (Lugd. 1568) lib. V. tract. 1. c. 4 (vom medium in iustitia commutativa circa easdem res).

„und Verkauf zum gemeinsamen Nutzen (sc. der Kontra- „henten), da der eine des Gutes bedarf, das ein anderer „hat, und umgekehrt". Dieser gemeinsame Nutzen,

---

Derselbe, In Aristot. Polit. (Lugd. 1568). In I. Polit. tract. 3. c. 3 (de pecunia, de campsoria).

Fr. Domin. Soto Segobiensis Ord. Praed., De iustitia et iure (ed. Venet. 1584) lib. III. q. 5. a. 4 (vom Gelde), V. q. 8. a. 4 (der gesetzliche, natürliche, der gerechte Preis), VI. q. 1. a. 2 (emptorum raritas attenuat pretium), VI. q. 1. a. 6 (de montibus pietatis), VI. q. 1. a. 2 (vom Handel, Preis, Unkosten), VI. q. 1. a. 3 (utrum rerum pretia arbitrio mercatorum sint taxanda), VI. q. 1. a. 3. concl. 4 (pretia rerum taxanda quatenus in usus veniunt humanos etc.), VI. qu. 3. a. 1 (de iniustitia in emptione), l. c. qu. 4 (vom creditum pretium), l. c. q. 6 (vom contractus societatis), q. 8 (vom cambium), q. 9 (vom cambium minutum), q. 10 (vom cambium), q. 11 (de pretio solvendo numerata pecunia), q. 12, 13 (vom cambium).

Adam Contzen S. J., Politicorum libri decem ad Ferdinand. II. (Mogunt. 1602) lib. VIII. c. 10 (mercaturam augendam esse), l. c. c. 16 und 17 (de moneta), c. 18 (de montibus pietatis).

Wilhelm Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie. Stuttgart 1894. § 100—129 (vom Wert, Preis, Geld).

Périn, Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. 2 Bde. Regensb. 1866. I. p. 422, 423, 425, 430, 432 (vom Wert), p. 434, 440 (vom Preis), 444 (vom geliehenen Gelde), p. 446 ff. (vom Wechsel), p. 449, 461, 462, 465 ff., 480—495, 501—509 (vom Handel).

Endemann, Studien in der romanisch-kanonischen Wirtschafts- und Rechtslehre. Berlin 1874. p. 97, 102, 244 (von Geld und Wechsel).

Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878. p. 539, 557 (vom Gelde), § 160 (vom Kauf und Verkauf), § 161 (vom cambium), p. 567 (von den montes pietatis).

Lehmkuhl S. J., Theologia moralis (8. Aufl. 1896). vol. I. n. 1116 —1123 (vom Preise).

A. Vermeersch S. J., Quaestiones de iustitia. Brugis 1901. q. 8 (de iusta permutatione et de iusto pretio).

Ratzinger, Die Volkswirtschaftslehre in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Aufl. Freib. 1895. p. 16, 17, 124.

Friedrich von Wieser, Der natürliche Wert. Wien 1889.

Fr. Alb. Maria Weiß O. Pr., Soziale Frage und soziale Ordnung. 2. Teil. Freiburg 1892. Vortrag 22 n. 4, 9—11 (vom Wert), n. 16—23, 26—29.

Jul. Costa-Rossetti S. J., Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Freib. 1888. 11.—15. Hauptst.

W. Neurath, Elemente der Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1896. 3. Aufl. p. 141—384.

Walter, Warenwert und Kapitalprofit in der „sozialen Revue". 1902. 2. Heft. p. 162—178.

Vgl. meine Promotionsschrift: In S. Antonioni Archiep. Flor. O. Pr. sententias de Valore et de pecunia commentarius. Vratisl. 1902.

Was Antonin über Wert, Preis, Geld, Zahlung äußert, findet sich zerstreut an den verschiedensten Stellen seiner Summa, die allesamt

welcher fließt aus der Befriedigung der Bedürfnisse derer, die Mangel leiden, durch jene, welche Überfluß haben, ist der Anlaß zum Handelsverkehr und Austausch.

P. III. tit. 8. c. 2. § 2 sagt Antonin: „Der Kaufmann „setzt sich zum allgemeinen Vorteil Mühen, Unkosten „und vielfachen Gefahren aus." Hier ist die Rede vom Nutzen, den auch die Allgemeinheit aus dem Handel zieht.

Es ist nun nicht zu übersehen, daß der objektive Nutzen, den der Handel bringt, subjektiv von den Menschen nicht als erstes im Auge behalten wird, sondern daß den einzelnen zumeist und vor allem die Begierde treibt, zu erwerben und im Weiterverkauf zu gewinnen.

Beide Momente bespricht Antonin, wenn er einesteils sagt (III. 8. 2): „durch den Handel werde ein nützlicher „Austausch (translatio) der Güter vollzogen" (wie auch schon durch Schenkung, Leihe usw.) und anderseits bemerkt (l. c.): „der Handel sei eine Beschäftigung, deren Erfindung auf die Geldgier zurückzuführen sei."

Vom Kaufmann sagt er lobend (p. III. tit. 8. c. 3 init.): „Der Kaufmann ist es, der die Sache eigens bereit hält, „um sie, wie sie ist (integram) oder verarbeitet (immutatam), „unter Erzielung eines Gewinnes zu verkaufen."

Was die Bearbeitung (immutatio) anlangt, so kann sie durch besondere Handwerker (artifices) geschehen (Gewerbe); es kommt aber auch vor, daß der Kaufmann die Ware roh (integram) herbeischafft an den Ort, wo sie fehlt (comparat), und sie selbst vor dem Verkauf verarbeitet,

---

nachgewiesen werden und in geeignete Verbindung gebracht ein Gesamtbild seiner Wertlehre ergeben. Er stützt sich auch bezüglich der Wertlehre in seinen klaren und wohlüberlegten Äußerungen auf die Autorität zunächst des Aristoteles, dann des Aquinaten, von dem er im Prolog zum ersten Teil seiner Summa theologica sagt: „quem omuibus praepono in suis dictis", ferner des scharfsinnigen D. Scotus und „complurium modernorum in theologia vel iure praestantissimorum", z. B. des Raymundus de Pennaforte, des „Hostiensis" (Heinrich von Susa), Petrus de Ancharano, Laurentius de Ridolfis und anderer (vgl. den Prolog Antonins zu seiner Summa in der Veroneser Ausgabe des Petrus Ballerini 1740). Die Autoren werden als Quellen an den betreffenden Stellen zumeist eigens bezeichnet werden.

daß also Händler und Verarbeiter (artifex) ein und dieselbe Person ist.[1]

Wie denn (II. 1. 16. § 3) „die Handlung des Kaufens „und Verkaufens mit Recht hingeordnet ist zum Nutzen „des menschlichen Lebens", so ist der Handel als „Aus-„tausch der Güter, wenn solcher ohne Trug geschieht", durchaus erlaubt und sittlich untadelhaft. (III. 8. 3 init.)

Mehrfache Äußerungen Antonins erhärten das.

Wo er im Anschluß an Hugo von St. Viktor über die verschiedenen menschlichen Beschäftigungen spricht, führt er aus (p. III. tit. 8. c. 1), wann der Handel erlaubt und ehrbar sei: „Wenn auch der Handel eine äußere Beschäf-„tigung ist, erfunden von der Gier nach Geld, und Ari-„stoteles sagt, daß er in sich einen Makel habe,[2] wenn er

---

[1] Antonin erwähnt an dieser Stelle Goldarbeiter (aurifices) und (III. 8. 3. § 4) andere wie mercatores victualium (etiam bladaiolos et tabernarios) caupones („ne vendant aquam pro vino"), macellarios, qui sc. beccarii fraudibus utuntur (vendunt carnes pecudines pro castratis, vel infectas pro sanis, — ne vadant in diebus festis ad diversos foros ad emendum animalia sine auditione missae etc.).

[2] Es ist nicht überflüssig, ausdrücklich und öfters zu betonen, daß Antonin und Frühere, wie Thomas, Scotus, durchaus nicht gegen den Handel sind, sondern stets nur die Gewinnsucht verurteilen. Einige Stellen seien zum Beweise angeführt:

Antonini S. th. II. 1. 16. § 2: Cuius finis est malus et ipsum opus necessario est malum: si ergo finis negotiandi sit principaliter cupiditas, quae est radix omnium malorum, negociatio certe iniqua.

Haec igitur negotiatio (sc. quasi naturalis et necessaria — propter necessitatem vitae) secundum Philosophum de se est laudabilis, quae habet finem honestum sc. quae deservit necessitati vitae humanae.

Si (ergo) negotiator lucrum, quod quaerit moderatum, ordinat ad hunc finem sc. ad sustentationem sui et familiae secundum statum suum decentiae aut etiam unde pauperibus subveniat, vel etiam cum negotiationem intendit propter publicam utilitatem, ne sc. res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum inde expetit non quasi finem sed quasi stipendium laboris servatis debitis circumstantiis — sic non potest condemnari.

Vgl. Thomas Aqu., Comment in octo libros Politic. (Paris 1645) lib. I. lect. VI. u. VII., wo nach dem Vorgange des Aristoteles unterschieden wird zwischen pecuniativa oeconomica vel necessaria, die gelobt wird, und der nummularia, quae quaerit denarios propter se ipsos i. e. ex mera cupiditate, und deshalb als tadelnswert (vituperabilis) bezeichnet wird.

Derselbe, Summa theol. 2. 2. q. 77. a. 4., wo der nämliche Unterschied gemacht wird zwischen der commutatio naturalis et necessaria (quae fit propter necessitatem vitae) und einer commutatio non propter

„der Geldgier diene und nur den Gewinn erstrebe, eine „Gier, die unermeßlich und endlos wächst", – „so kann „er doch selbst wenn er darob nicht ohne Makel ist, „durch ein gutes Ziel zu Ehren kommen und erlaubt „werden, z. B. wenn er betrieben wird zum Unterhalt der „Familie, zur Hilfeleistung an die Armen, was aus dem „mäßigen und gerechten Gewinne bestritten würde."

Wie Antonin über den Handel und seinen Nutzen denkt, geht noch deutlicher hervor aus p. I. S. Theol. tit. 1. c. 3. § 3, wo er über die navigatio (Seehandel) spricht: „Zu diesem gehört alle Mühe um Kauf und Verkauf (ad quam [navigationem] pertinet omnis industria „emendi et vendendi). Der Handel (navigatio) sucht alle „Gestade (universa litora adit), vermittelt Frieden und „traulichen Verkehr mit fremden Völkern (pacem componit et familiaritatem cum exteris nationibus) und macht „die Güter des Einzelbesitzes zum Gemeingut der Welt „(privata bona communia facit)."[1]

Aus diesen Äußerungen Antonins können wir folgende Momente als Früchte des Handels ableiten:

1. Die leichte Befriedigung von Bedürfnissen mit Hilfe des Besitzes anderer („dum unus re alterius indiget").

2. Es wird Mühe und Arbeit erspart, sofern der Käufer den Besitzer des Gegenstandes, dessen er bedarf, nicht in fernen Gegenden mühsam aufzusuchen braucht, da der Handel diese Aufgabe („negociator rem comparat") für

---

res necessarias vitae sed propter lucrum quaerendum, die da nur der Gier dient, die kein Ende kennt. Vom lucrum aber sagt Thomas: (lucrum) tamen quod est negotiationis finis etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium, unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum, et sic negotiatio licita redditur.

[1] Vgl. Javellus, Philos. oecon. VI. 6., der den mercator nennt „sicut universalis provisor" und von den Kaufleuten sagt: „sie machen „die Welt zu einem einzigen Marktplatz (quasi forum unum)".

Dom. Soto. IV. 7. 8. VI. 2. 2.; Contzen VIII. 10. 4 (und 2), der direkt verlangt (l. c. § 2): negotiationem legitimam omni ope conservandam augendamque censeo. — Brischar, P. Adam Contzen S. J. ein Ireniker und Nationalökonom des 17. Jahrhunderts. Würzburg 1879 p. 137 ff.

viele übernimmt und auch demjenigen, der mehr hat, als er selbst an Gütern verbraucht, den Absatz bezw. Eintausch erleichtert (universa litora adit).

3. Ferner werden Dinge, die nur in bestimmten Gegenden sich vorfinden und gewonnen werden (z. B. Erze, Arzneien), auch anderen Gegenden zugänglich gemacht, während diese für ihre Spezialerzeugnisse leicht ebenfalls ein Absatzgebiet finden (navigatio privata bona communia facit).

4. Durch den Gewinn, den der Handel und die unter des Handels Vermittlung mit neuen Absatzgebieten versehene Produktion bringt, wird der Gewerbefleiß angeregt. Daher bezeichnet Antonin diese Geschäftigkeit im Hinblick auf den Austausch und Absatz direkt als das Zeichen des Verkehrs (navigatio, ad quam pertinet omnis industria emendi et vendendi).

5. Durch den Austausch materieller Güter werden die Völker endlich einander friedlich näher gebracht (pacem et familiaritatem cum exteris nationibus componit).

Hierbei erwähnen wir noch, daß Antonin über den internationalen Handel, insbesondere Zwischenhandel, sich an einer Stelle besonders äußert (p. III. tit. 8. c. 4): „Auch „pflegen Kaufleute eines Staates häufig für die anderen „Staaten Mittler zu sein, um deren Waren zum Absatz zu „bringen, indem sie ihnen brieflich Aufträge erteilen."

§ 10.

Vom Wert im allgemeinen.

Beim Austausch der Güter werden wir genötigt, ihren Wert zu erwägen. Jeder der kommutierenden Teile sucht für sich einen Vorteil und schätzt den Gegenstand, den er erwerben will, im Verhältnis zu den dafür hinzugebenden Gütern.

Daher sagt denn Antonin (p. III. tit. 8. c. 2): „Allen „diesen Akten (in omnibus actionibus — emptione, vendi- „tione etc.) liegt die nämliche Absicht zugrunde, der Billig- „keit gemäß ein Mittel des Ausgleichs zu erhalten (est

„eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem „recompensationis)."

Während man ein solches Mittel billigen, gegenseitigen Ausgleichs sucht, macht man sich den Wert klar:

„Nach Thomas,"[1] so beginnt Antonin (II. 1. 16. § 3), „scheinen Kauf und Verkauf zum allgemeinen Nutzen ein„geführt, sofern einer des anderen Sache bedarf (Arist. I. „Polit. 6). Was aber zum allgemeinen (gemeinsamen) Nutzen „eingesetzt ist, darf nicht dem einen Teile mehr als dem „anderen zukommen; daher muß der Vertrag zwischen „beiden nach dem Grundsatz des beiderseits gleichen „Vorteils geschlossen werden." (Vgl. Roscher, System etc. I. § 101.)

Dieses Maß, durch welches die „Quantität" der Dinge beim Austausch „abgewogen" wird, ist der Preis, der sich der Münze zum Ausdruck bedient. (Vgl. Antonin l. c. init.: Quantitas autem rerum, quae in usum hominis veniunt, mensuratur secundum pretium datum, ad quod inventum est numisma.)

Der Preis selbst ist wieder nur ein Ausdruck des Wertes der Dinge (s. unten über den Preis § 13 ff.).

Über den Wert nun äußert sich Antonin weiter: „Der „Wert der Dinge wird erwogen im Hinblick auf ihren „Gebrauch nach dem billigen Urteil der menschlichen „Schätzung, die den Wert eines Dinges mißt innerhalb „der Grenzen eines zulässigen Spielraumes (Pensatur autem „rerum valor in respectu ad usum rerum et probabile „iudicium humanae aestimationis mensurantis valorem „rei intra limites latitudinis competentis)."

Daraus geht hervor, daß Wert einer Sache zukommt

1. auf Grund ihrer Nützlichkeit (in respectu ad usum rerum) resp. Eignung zur Befriedigung eines Bedürfnisses (somit auf Grundlage des Gebrauchswertes).

---

[1] Thomas Aqu., Summa theol. 2. 2. q. 77. a. 1.

2. Daß die Bemessung auf dieser Grundlage geschieht nach dem „angemessenen Urteil menschlicher Schätzung[1] „und zwar innerhalb eines gewissen zulässigen Spielraums" (infra limites latitudinis competentis).

Wir können auf Grund dieses Zitats außerdem betonen,

a) daß die Nützlichkeit einer Sache durchaus nicht dasselbe ist wie ihr Wert. Es heißt nur: „in respectu ad usum" -- „im Hinblick auf den Gebrauch". Vielmehr sprechen hier, wie sich ergeben wird, außer der Nützlichkeit noch andere Momente mit. Ferner folgt:

b) daß auch die Wertschätzung, d. h. das Anerkenntnis der Eignung einer Sache zur Bedürfnisbefriedigung von großer Bedeutung ist, daß aber für sich allein auch die Schätzung den Wert nicht ausmacht, da es viele höchst wertvolle Dinge gibt, die z. Z. nicht geschätzt werden, weil niemand von ihnen Kenntnis hat (z. B. Gold in der Erde verborgen), und doch Nützlichkeit und (wenn nicht actu, so doch zum mindesten der Potenz nach) Wert in sich schließen (vgl. übrigens oben § 1 und S. 11 Anm. 2). Beide Momente (a und b) müssen sich vielmehr vereinen.

„Zur näheren Erörterung," so fährt Antonin fort, „ist „dreierlei zu erwägen:

a) „Erstens, woher der Wert einer Sache kommt „(wie er zu fassen ist):

„Nach Scotus[2] in IV. dist. 15 gibt es einen doppelten „Wert an den Dingen:

„1) zunächst den Naturwert (valor naturalis)

„2) und weiterhin den Gebrauchswert.

„Der Naturwert entspricht der Begabung der ge„schaffenen Dinge durch die Natur, und demgemäß wären „die Maus, der Floh oder die Ameise von mehr Wert

[1] Über das Verhältnis von Wert und Schätzung vgl. von Wieser, Der natürliche Wert etc. §§ 7, 8, 9.

[2] Vgl. die kurzen, klaren Ausführungen bei Ioann. D. Scoti Quaestion. IV. voll. super Sententias Petri Lombardi III. dist. 34. und IV. dist. 15. q. 2.

„als das Brot, weil jene Leben haben, nicht aber das Brot „oder die Perle."

„Die zweite Art des Wertes ist der Gebrauchs- „wert (valor usualis), den das Ding hat (assumitur) „im Hinblick auf den Gebrauch (Nutzen), und so haben „die Dinge, je mehr sie für die Befriedigung natürlicher „Bedürfnisse geeignet sind, auch um so höheren Wert „(quanto aliqua sunt usibus naturalibus utiliora, tanto „plus valent), und nach diesem Gesichtspunkt gilt das Brot „mehr als die Maus. Weil aber die Akte des Kaufs und „Verkaufs mit Recht auf die Befriedigung der Bedürfnisse „des Menschenlebens hingeordnet sind (ad usus humanae „vitae merito ordinatur), ist der Wert aller nützlichen „Dinge, die käuflich sind (rerum, quae sunt ad usum „humanae vitae venalium), auf die zweite Weise zu fassen „und nicht auf die erste."[1]

Antonin unterscheidet somit, wörtlich genommen, nur den Naturwert (valor naturalis), welchem gemäß ein lebendes Wesen, obwohl ev. für den Menschen gar nicht nützlich, wie etwa die Maus, höher zu schätzen ist als das leblose Brot, — und den „Gebrauchswert" (valor usualis) (s. unten S. 56) an den Dingen, sofern die Dinge mehr oder weniger zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse (wie Brot und Getreide) geeignet und nützlich sind.

Dinge übrigens, die unbeschränkt vorhanden sind und somit als allen gemeinsam keinen Austausch- oder Verkehrswert (s. unten S. 56) beanspruchen (wie Licht, Luft), schließt

---

[1] Die Stelle lautet im Text also: Et pro maiore declaratione huius materiae tria videnda sunt: Primo, unde accipiendus sit valor rei. — Secundum Scotum in IV. dist. 15. duplex valor rerum: primus est valor naturalis, secundus valor usualis. Valor naturalis est secundum bonitatem naturae in re creata et hoc modo mus vel pulex vel formica plus valet quam panis, quâ illa habent vitam, animam seu usum, et non panis vel etiam margarita. — Secundus valor dicitur usualis, — secundum quae assumitur in respectu ad usum, et hoc modo, quanto aliqua sunt usibus naturalibus utiliora, tanto plus valent, et secundum hoc panis plus valet quam mus. Quia igitur actus emendi et vendendi ad usus humanae vitae merito ordinatur, ideo rerum quae sunt ad usum humanae vitae venalium valor sumendus est secundo modo et non primus. (II. 1. 16. § 3.)

Antonin, obwohl ihr Gebrauchswert ein ungeheurer ist, von dem Begriff des Verkehrswerts eigens aus. S. unten § 11 zum Begriffe raritas (Seltenheit). Vgl. auch oben S. 11 und Anm. ebenda. Über den valor usualis bezüglich seiner Deutung im Hinblick auf die „complacibilitas“ s. § 11.

§ 11.

Die grundlegenden Momente des Wertbegriffs.

(Nutzen — Seltenheit - Komplazenz [complacibilitas].)

„Der Wert einer Sache,“ so fährt Antonin fort (II. 1. 16. § 3), „wie er im zweiten Sinne verstanden wird, d. h. „sofern sie unserem Gebrauche dienen, ist bei käuflichen „Dingen nach drei Richtungen abzuwägen:

„a) Erstens hinsichtlich seiner Beziehung zu (den na- „türlichen Eigenschaften) dem Nutzen des Dinges,

„b) zweitens zur Seltenheit des Dinges,

„c) zu dessen besonderer Komplazenz.“

Ad a. „Sieht man auf die Nützlichkeit (virtuositas) „der Sache, sofern das Ding nach seinen wirklichen Vor- „zügen und Eigenschaften unseren Bedürfnissen wirksamer „zu dienen imstande ist, so gilt Weizenbrot mehr für un- „seren Gebrauch als Gerstenbrot und ein starkes Pferd „zum Ziehen mehr als ein Esel.“

Damit wird ausdrücklich betont, daß die Wertbemessung sich zunächst an den valor usualis, d. h. an die virtuositas, die Fähigkeit eines Dinges hält, durch die (seinen abstrakten Gebrauchswert ausmachenden) nützlichen Eigenschaften dringliche Bedürfnisse event. in mehr oder weniger wirksamer Weise zu befriedigen.

Ad b. „Zweitens wird der Wert einer käuflichen „Sache erwogen mit Bezug auf ihre Seltenheit, je nachdem „eine Sache infolge ihrer Seltenheit oder der Schwierigkeit „ihrer Gewinnung (ex suae inventionis raritate et diffi- „cultate) und ihrer Notwendigkeit (magis necessariae sunt), „im Verhältnis zu ihrem Mangel eine größere Nachfrage und

„eine geringere Möglichkeit, uns in ihren Besitz zu setzen „(Angebot), bedingen."[1]

„So sagt Hieronymus: Omne rarum carum." (In der ersten pars des Gratianischen Dekrets can. Legimus in Esaia 24. D. 93. lauten die Worte: „Omne quod rarum est plus appetitum".) „Demgemäß ist dieses Getreide teurer „zur Zeit der Hungersnot, als zur Zeit des Überflusses."

Wie oben S. 53 berührt, schließt Antonin somit alle Dinge, die keinerlei raritas haben, vom Verkehrswert aus: „So werden die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde „ob ihres Überflusses bei allen geringer angeschlagen als „Balsam und Geld, obwohl jene an sich mehr notwendig „als nützlich zu unserem Lebensbedarf sind."

Was die inventionis raritas im Zitat (s. S. 53 ad b), d. h. die „Seltenheit der Auffindung" anlangt, so ist es die natürliche Seltenheit, wie wir sie nennen, z. B. bei Gold, kostbaren Perlen usw.

Die Seltenheit läßt den Wert einer Sache noch mehr steigen, je notwendiger der Gegenstand für den Menschen erscheint. Nach den Worten Antonins entspricht einem

---

[1] Die Stelle sei hier in ihrem lateinischen Text wiedergegeben (II. 1. 16. § 3): „Rerum valor secundo modo acceptus i. e. secundum quod „sunt ad usum nostrum, in re venali tripliciter pensantur: primo „ex eius virtuositate, secundo ex eius raritate, tertio ex eius com- „placibilitate.

„Et virtuositas quidem rei attenditur secundum quod res et suis „realibus virtutibus et proprietatibus est nostris utilitatibus virtuosior et „efficacior et hoc modo bonus panis triticeus plus valet ad usum nostrum „quam hordeaceus, et fortis equus ad vecturam plus valet quam asinus. — „Secundo pensatur rei venalis valor ex eius raritate i. e. secundum quod „res ex suae inventionis raritate et difficultate magis necessariae sunt, „pro quanto videlicet ex earum penuria maiorem ipsarum indi- „gentiam et minorem facultatem habendi et utendi habemus. — „Et secundum hoc bladum plus valet tempore famis et caristiae quam „tempore, quo multum abundat apud omnes. — Tertio pensatur in re „venali eius complacibilitas secundum quod magis vel minus bene „placet voluntati nostrae habere talem rem et uti ea. Uti nomen prout „hoc sumitur, est: rem in facultatem voluntatis assumere et ideo non „modica pars valoris venalium rerum ex beneplacito voluntatis pensatur „sive plus sive minus complacentiae in usum huius rei vel illius secundum „quod unus equus gratior uni et alter alteri, et unum ornamentum uni „et aliud alteri et hoc modo unus rem alteri viliorem multum appretiatur „et sibi reputat pretiosam et caram et e converso."

geringen Angebot (penuria — raritas) in Verbindung mit einem stärkeren Bedürfnis (maior indigentia), sofern jeder sich dieses notwendige Ding zu erwerben sucht und doch nur wenige es besitzen können, eine minor facultas habendi.[1] Dies nennen wir das Verhältnis von Angebot und Nachfrage.

Es darf noch betont werden, daß die Seltenheit eines Gutes ihrem Grade nach mit der Zeit sich ändern kann („bladum tempore famis et caristiae plus valet quam tem-„pore quo multum abundat apud nos"). Ebenso sei hier kurz angedeutet, daß ein Ding auch insofern seltener sein kann, als es nicht bloß wenig in der Natur sich vorfindet, sondern auch mit größerer Mühe, erheblicherem Kostenaufwande sich gewinnen oder herbeischaffen läßt (difficultas inventionis) (vgl. Produktionskosten, Transportkosten, Lagerkosten, Saläre usw.). Letztere Andeutungen werden unten bei der Lehre vom Preise noch ihre Beleuchtung finden (vgl. § 16 und § 11).

Ad c. „Drittens wird an einem käuflichen Dinge er-„wogen dessen Komplazenz,[2] sofern es unserem Willen „mehr oder weniger wohlgefällt, gerade dieses Ding zu „haben und in Gebrauch zu nehmen." „Das Wort uti „wird hier in dem Sinne gebraucht von in Gebrauch „nehmen, und so kommt denn für den Wert käuflicher „Dinge nicht zum geringsten Teil deren Beziehung zu unserm „besonderen Wohlgefallen an dem Dinge inbetracht, das „größer oder kleiner sein kann und auf den (erstrebten) „Gebrauch dieses oder jenes Dinges Bezug hat, sofern ein „Pferd dem einen lieber sein kann als einem anderen und „ein Schmuck diesem, der andere jenem teurer ist, so daß „auf diese Weise jemand eine Sache, die einem anderen „wertlos erscheint, hochschätzen kann und sie für kostbar „erachtet und umgekehrt."

Anläßlich dieser Worte Antonins wird es deutlich, daß die knappe Äußerung Antonins vom valor usualis

---

[1] Vgl. von Wieser l. c. § 9.
[2] Derselbe, l. c. § 13 (vom Tauschwert im subjektiven Sinne).

(s. § 10) zusammen mit seinen Worten von der Komplazenz, die wir eben zitiert, die Unterscheidung des valor usualis in einen (in beiden Fällen auf der Nützlichkeit des verkäuflichen Dinges begründeten) konkreten Gebrauchswert — und einen abstrakten, d. h. allen Käufern durch den Tauschverkehr zugänglichen Gebrauchswert (Verkehrswert) rechtfertigt. Außer dem im Verkehrswert sich darbietenden abstrakten Gebrauchswert des Dinges, der begründet ist auf des Dinges (res venalis) Eignung, kraft seiner Nützlichkeit auch im Verkehr und Austausch geschätzt zu werden und zwar zunächst mit Rücksicht auf den allen Menschen daran event. möglichen Nutzen, haben nämlich in der Tat die meisten Dinge für die konkreten Verhältnisse bestimmter Menschen noch eine konkrete, bestimmten Verhältnissen gerade angepaßte individuelle Schätzbarkeit, die ihnen eigen sein kann, bereits bevor sie (z. B. ursprünglich im Privatbesitz befindlich, später) verkäuflich bezw. verkauft werden, die auch dann, während die Sache (res venalis) käuflich und nur mehr mit dem (mehr abstrakten) Verkehrs- bezw. Tauschwert bezeichnet und bewertet ist, nur schlummert und die jederzeit (im Falle des Ankaufs) wieder erwachen kann, wobei nun die käufliche Sache im Kauf ihren bloß abstrakten Verkehrswert zunächst in einen konkreten Tauschwert (beim Tauschwert kommt nämlich bereits ein konkretes Entgelt inbetracht und in Anschlag, während der Verkehrswert auch Leihe oder Schenkung [ohne Tausch] nicht ausschließt) wandelt, der mit dem Übergang der Sache in Besitz des Käufers wieder zum konkreten Gebrauchswert wird.

Letzteren Begriff der konkreten Schätzbarkeit an käuflichen Dingen drückt Antonin hinsichtlich des Wertes durch die Bezeichnung „complacibilitas“ aus (tertio pensatur in re venali eius complacibilitas) (s. unten § 16 über complacibilitas und Preis). Die Sache wird noch deutlicher bei Darstellung des Einflusses der Komplazenz auf den Preis (s. unten § 16).

Es kann nun, um diesen Begriff der complacibilitas

noch mit den von Antonin in der Textstelle gebotenen Beispielen zu erläutern, jemand z. B. ein bestimmtes Pferd viel lieber kaufen und höheres Interesse an ihm haben, als ein anderer an demselben hätte; z. B. kann ein Offizier, der gern auf einem weißen Pferde reitet, oder ein Reiter von großer Statur einem weißen bezw. hohen Pferde aus seinen konkreten Verhältnissen heraus eine größere Wertschätzung entgegenbringen, als einem vielleicht edleren, aber zu seiner Statur und seinen Verhältnissen nicht passenden.

Oder: für einen Mann, der nicht reitet, aber Equipage fährt, ist ein noch so herrliches, mutiges Reitpferd nicht von so hoher, konkreter Schätzbarkeit (complacibilitas) als ein für ihn passendes Wagenpferd. Oder: (unum ornamentum etc.) ein Schmuckstück, z. B. ein Hut, der zu einem kleinen Kopfe gut paßt, kann für einen Mann mit großem Kopfe entstellend sein und hat deshalb für letzteren eine geringe konkrete Schätzbarkeit (complacibilitas).

Auch an die Erschwingbarkeit des zu kaufenden Gutes, d. h. an das Verhältnis des Dinges zur Vermögenslage des Käufers, darf man hier denken (s. unten § 16).

Es leuchtet von selbst ein, daß gerade die complacibilitas an den Dingen es ist, die trotz der aequalitas, welche beide Teile im Austausch gemäß der iustitia commutativa suchen und zu finden hoffen, den Austausch zumeist mit der Hoffnung des Käufers auf eine besondere, konkrete, durch den Gegenstand zu erwartende Befriedigung und Förderung erst herbeiführt.

Soviel zunächst zu dem Begriff der complacibilitas überhaupt, sofern derselbe hier beim Wert zu erläutern ist.

Weil die Komplazenz eines Gegenstandes von überaus großer Bedeutung für dessen Umsatz ist, so leuchtet die Berechtigung und Zulässigkeit einer geordneten und anständigen Reklame ein, sofern dieselbe wirkliche Vorzüge einer Sache nur hervorhebt und bekannter macht.

Ferner folgt: Wenn ein und dieselbe Ware, z. B. Hüte, Tücher usw., den besonderen Verhältnissen, Anschauungen, Sitten einer Person genau entsprechen sollen, so daß event.

in einem Waarenlager viele Käufer, jeder jedoch nach seinem Geschmack und Bedürfnis etwas wählend vorfindet, so müssen res venales mit konkreter complacibilitas in einer gewissen reicheren Auswahl vorhanden sein.

§ 12.

Der Wertbegriff ein relativer.

(Die vernünftige Schätzung innerhalb eines zulässigen Spielraums je nach Zeit, Ort und Personen.)

„Hinsichtlich des Wertes der Dinge ist," so fährt Antonin (II. 1. 16. § 3) fort, „zu erwägen, daß selten oder „nie der Wert von uns bestimmt werden kann, außer nach „einer vermuteten, vernünftigen Meinung, und das nicht „auf den Punkt genau, unverrückbar zum Mehr oder Minder, „sondern mit einem gewissen zulässigen Spielraum[1] mit „Berücksichtigung von Zeit, Ort und Personen, wobei „verschiedene Menschen in der Schätzung von einander ab„weichen können." (Vgl. oben § 10 und Anton. S. th. III. 8. 2.)

Anlangend verschiedene Zeiten, so können nämlich (bezüglich der virtuositas) ev. jetzt Sachen reiner und schätzbarer oder Dinge zu geringerem Preise lieferbar sein, die vorzeiten unerschwingbar waren (z. B. Zimt heute und vor 300 Jahren), und dies, wenn wir zugleich die raritas beim Wertbegriff inbetracht ziehen (vgl. § 11), durch verbesserte Verkehrsmittel verschiedener Zeiten. Auch kann zu verschiedenen Zeiten der Geschmack[2] (vgl. die complacibilitas) sich ändern. So kann die Mode Dinge, die

---

[1] Vgl. Scotus, Quaest. sup. Sentent. IV. dist. 15. q. 2: Aequalitas valoris est servanda (sic in permutatione rerum). Ista autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili; quia iustitia habet tantum medium rei. Imo in isto medio est magna latitudo et intra illam latitudinem non attingendo indivisibilem punctum aequivalentiae et rei.

Vgl. Thomas Aqu., S. th. 2. 2. q. 77. a. 1. ad 1.: Iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

[2] Vgl. Roscher, System. I. § 102.

früher gut bezahlt wurden, ganz entwerten. Auch können neue Bedürfnisse bei veränderter Lebenshaltung auftauchen.

Ähnliches gilt in Rücksicht auf Orte (respectu locorum). Je nach den Gegenden werden viele Dinge da oder dort besser und auch billiger zu haben (z. B. Champagner in Frankreich) oder auch (was das Moment der raritas anlangt) kann das Angebot hier größer sein als dort (z. B. Elefantenzähne in Afrika häufig).

Auch sind (vgl. das Moment der complacibilitas) je nach den Orten und Gegenden die Sitten verschieden und wirken auf die Wertschätzung bestimmter Gegenstände an bestimmten Orten ein (z. B. Glasperlen sind bei bestimmten Afrikanern geschätzt, bei uns wertlos).

Drittens, bemerkt Antonin, sei auch das persönliche Moment (respectu personarum) bei der Wertbestimmung eines Gegenstandes von Bedeutung, z. B. (bezüglich der virtuositas) ist zur Erzielung eines Preises für eine gute Geige ein Kenner nötig; ein einfacher Landmann bietet wenig für ein Kunstgemälde. Oder (bezüglich der raritas): der Sohn kauft den Trauring seiner Mutter, der zufällig in fremde Hände gekommen ist, zu höherem Wert als ein fremder, für den es solche und ähnliche Ringe viel auf der Welt gibt. Insbesondere aber ist bei der complacibilitas die Persönlichkeit für die Wertbestimmung eines Gegenstandes von größtem Einfluß.[1]

Diese theoretischen Erörterungen über die Momente, aus denen sich der Wert bestimmt, werden uns bei der Behandlung des Preises in konkreter Gestalt nochmals vor die Augen treten.

[1] Vgl. Neurath, Elemente. § 43.

Viertes Kapitel.

Antonins Lehre vom Preise.[1]

§ 13.

Die Grenzen des gerechten Preises.

(Gesetz — Gewohnheit — Interesse.)

Nach Antonin „muß (zwischen Käufer und Verkäufer) „der Vertrag zu gleichem Vorteil[2] geschlossen werden, da „Kauf und Verkauf zum gemeinsamen Nutzen eingeführt „erscheinen". „Die Quantität der Dinge (quantitas rerum), „die in den Gebrauch des Menschen kommen sollen, wird gemessen an dem dafür hinzugebenden Preise." (Vgl. oben § 3 und Antonin. S. theol. II. 1. 16 § 3 init.)

So ist also der Preis das Maß der Quantität der Dinge beim Kauf; er ist der Tauschwert (vgl. oben § 10 u. § 11) der Dinge, ausgedrückt in Geld.

Somit muß der Preis, soll die Gerechtigkeit im Austausch (iustitia commutativa) nicht verletzt werden, dem Werte der gegen Geld einzutauschenden Ware entsprechen.

[1] Die Ausführungen Antonins vom Preise werden besonders getreu von einem Späteren: Soto (de iust. et iure VI. q. 2. a. 3) bestätigt: Pretia rerum non ex affectu neque utilitate singulorum, sed communiter finguntur, hoc est communi aestimatione lanxantur. L. c. concl. 4.: Prima pretia rerum non secundum ipsarum naturam aestimanda sunt sed quatenus in usus veniunt humanos — tanti civili aestimatione revalent quantum hominibus inserviunt.

Soto berührt Aristoteles, der die indigentia zur causa und mensura humanarum commutationum macht. Unter der indigentia umfaßt er cuncta, quae hominibus praeter vitae necessitatem et ad suam voluptatem et splendorem usui esse possunt.

Für den gerechten Preis führt Soto, der Antonins Summa benützt, sehr koncinn am selben Orte die betreffenden Momente an: Ad explorandum iustum rei pretium ex multis ducenda est ratio, quae in triplici sunt ordine: Primum enim attendenda est necessitas rei, mox copia et inopia, deinde negociationis labor, cura, industria, pericula: praeterea si merces vel in melius mutatae sunt vel in deterius venditorumque atque emptorum frequentia.

Endlich unterscheidet er ein pretium legitimum und ein pretium naturale.

[2] Vgl. Roscher, System. I. § 101 Anm. 9 u. 10. — Thom. Aqu., In Sent. Petri Lomb. III. dist. 33. q. 3. a. 4. ad 2. (über die aequalitas communicationis).

Daher heißt es (II. 1. 16. § 3) nach dem hl. Thomas[1] (S. th. 2. 2. q. 77. a. 1): „Es wird aber die Gerechtigkeit und das „Gleichmaß (beim Austausch nützlicher Dinge) aufgehoben, „wenn der Preis über die Wertgröße (excedat quantitatem „valoris) oder umgekehrt der Wert der Sache über den „Preis hinausgeht (res excedat pretium).“ „So dürfen dann,“ fährt Antonin fort, „Dinge erlaubterweise nicht teurer „verkauft werden, als sie wert sind, auch nicht billiger „gekauft werden, als ihr Wert beträgt im Hinblick[2] auf „den Gebrauchswert und die billige menschliche Schätzungs- „meinung, die den Wert innerhalb der Grenzen eines zu- „lässigen Spielraums abschätzt.“

Für den Preis also und seine Festsetzung ist die Grundlage der Wert des zu kaufenden (verkäuflichen) Dinges (pensato rerum valore) im Hinblick auf seine Nützlichkeit (in respectu ad usum nostrum) und nach dem probabile iudicium der menschlichen Schätzung.

Haben wir nun (vgl. oben § 11) für den Wert virtuositas, raritas und complacibilitas eines Dinges als ausschlaggebend kennen gelernt, und belehrte uns Antonin (siehe oben § 11 und p. II. 1. 16. § 3) dahin, daß „der „Wert der Dinge selten oder nie von uns anders bestimmt „werden könne, außer durch eine vermutende und wahr- „scheinliche Schätzung“ usw., — so ist nun festzustellen, „welches der zulässige Spielraum des Wertes ist“, zwischen dessen Grenzen die Preishöhe sich bewegen kann. Dazu ist zu sagen, „daß dies in dreifacher Weise sich kund- „geben kann: durch Gesetz, durch die Gewohnheit und „durch ein besonderes Interesse.“

[1] Thomas Aqu., S. th. 2. 2. q. 77. a. 1.: Si vel pretium excedat quantitatem valoris rei vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem, quam valeat, est secundum se iniustum et illicitum.

[2] Vgl. von Wieser, l. c. § 4: „Dem subjektiven Werte entspricht „jeweils ein bestimmtes Gefühl (vgl. das Antoninsche „respectu“) mit einer „Bedürfnisbefriedigung („ad usum“) vom Gutsbesitzer abhängig zu sein, „ein bestimmter Grad des Interesses. — Dem objektiven Werte entspricht „jeweils nichts als ein bestimmter Preis, eine bestimmte Größe der „Zahlung.“

Der Text fährt fort: „Und zwar zuerst durch das „Gesetz: denn wenn der Preis, zu dem verkauft wird, „über 1 1/2 des gerechten Preises hinausgeht, z. B. wenn „eine Sache 10 Floren insgemein geschätzt wird und der „Verkäufer erhält 16 Floren, so ist nach Gesetz der Vertrag nichtig (extra de empt. et vendit.). Ist das Hinaus„gehen geringer als 1 1/2 des gerechten Preises, so liegt, „wenn der Exzeß noch bemerkenswert ist, eine Ungerech„tigkeit und infolgedessen eine Todsünde vor, und es ist „Restitution zu leisten durch den, auf welchen der ab„sichtliche Betrug im zu hohen oder zu niederen Preise „zurückgeht."

„Wenn jemand ferner mit Wissen und obwohl er die „Größe des Exzesses oder Defektes im Preise kennt, den„noch in solchen Kontrakt einwilligt, so ist der andere, „der den Kontrakt mit ihm eingeht, zu nichts gehalten, „da er weiß, daß jener sich des Exzesses oder Defektes „bewußt war, da scienti et volenti non fit iniuria neque „dolus."

Wenn also volle Zustimmung vorliegt, „so kann," fährt Antonin fort, „der Verkäufer die ihm gehörige Sache ohne „jeden Preis hingeben, schenken oder für den hundertsten „Teil des Preises nach seinem Gutdünken verkaufen". Auf seiten des Käufers könnte jedoch dann Ungerechtigkeit gefunden werden, „wenn der Verkäufer durch irgend eine „zwingende Notwendigkeit veranlaßt würde, zu verkaufen, „da er sich nicht anders helfen kann, und zwar den ge„rechten Preis wollte, ohne ihn jedoch finden zu können, „oder wenn großer Leichtsinn ihn zu solchem Verkauf be„wegen würde."

(Die Veroneser Ausgabe fügt dem in Anmerkung 4 hinzu die Worte Bernardins von Siena: „Vorausgesetzt, „daß die Einwilligung beider Teile in solchen Preis oder „Schätzung nicht etwa für unfreiwillig angesehen werden „müßte wegen Unwissenheit oder Leichtsinn oder wegen „anzunehmender oder wirklicher Dürftigkeit oder wegen „einer veranlassenden Notlage.")

„Zweitens," bemerkt Antonin, „kann die Grenze des „Preises kenntlich werden aus der Gewohnheit, denn, „wie Scotus in IV.[1] sagt, was die Erfahrung bestätigt, ist „es den Vertragschließenden gewohnheitsmäßig anheim-„gegeben (relinquitur), im Hinblick auf das gegenseitige „Bedürfnis sich je ein Entgelt (aequivalens) zu gewähren „bezw. ein solches zu empfangen. Denn gar hart scheint „es, Verträge unter Menschen zu sehen, bei denen die „Kontrahenten nicht das Bestreben haben, von der Strenge „des Gesetzmäßigen: daß nämlich die Sache um soviel „gekauft werde, als sie gerade wert ist, sich gegenseitig „nachzulassen, so daß sich mit jedem Kontrakt das Be-„streben verbände, dem anderen etwas zuteil werden zu „lassen, welcher Austauschmodus sich gleichsam auf das „Naturgesetz gründet, das da sagt: Was du willst, daß es „dir geschehe, das tue auch dem anderen."

Es soll also zwischen Käufer und Verkäufer nach dem Naturrecht und nach löblicher Gewohnheit ein bestimmtes Wohlwollen bestehen (das natürlich noch viel mehr jeden Betrug ausschließt), kraft dessen ein jeder dem anderen im Kontrakt auch wirklich etwas Gutes zu erweisen sucht.

Rekapitulieren wir, so muß also, wie oben gesagt, der Preis fußen auf dem Grunde des Wertes (virtuositas, raritas, complacibilitas). Dieser Aufbau auf dem Wertfundament geschieht aber innerhalb einer competens latitudo. Diese muß bestimmte Schranken haben, über die man, abgesehen von der Unterlage des Wertmomentes, nicht hinausgehen darf (ius, consuetudo, discretio). Die äußerste ist die vom Recht gesteckte Grenze, die zweite ist die zarte Schranke des Wohlwollens (löblicher consuetudo), die dritte aber die Schranke eines besonderen Interesses zum Schutze des liebgewordenen oder besonders brauchbaren oder mit Rücksicht auf bestimmte daran geknüpfte Hoffnungen oder Aussichten besonders geschätzten Eigentums (discretio).

Die dritte Schranke des Preisspielraums ist nun

[1] Duns Scotus, Quaestion. IV. 15. 2. (p. 447).

das besondere Interesse (discretio) an einer Sache: „Es „besagt nämlich das Interesse (discretio), daß ich gehalten „bin, für eine Sache, die an sich 10 gilt, dem Besitzer aber „für 12 lieb und nützlich ist, wenn ich sie besitzen will, „demselben nicht 10, sondern soviel zu zahlen, als sie ihm „wert ist, weswegen er sie zurückbehalten wollte, da sie „ihm zu 12 teuer war. Daher sagt Thomas,[1] daß es un„gerecht ist, eine Sache höher zu verkaufen, als sie wert „ist, außer wenn es zum Schaden des Verkäufers ausschlüge, „sie zum laufenden Preise zu verkaufen, sofern sie ihm „sehr nützlich und nötig ist. Er wird sie verkaufen können „zu dem Werte, den die Sache für ihn hat (sc. für den „Verkäufer). Anders beim emptor, dem, wenn er auch „noch so viel Nutzen hätte aus der Sache, die er kaufen „will, die Sache deshalb nicht teurer verkauft werden darf, „als die Sache an sich wert ist, — außer der Verkäufer „erlitte durch das Missen der Sache einen Schaden. Denn „der besondere Nutzen, der gerade dem Käufer hinzukommt, „entstammt nicht dem Verdienst des Verkäufers, noch auch „den Verhältnissen der Sache selbst, sondern liegt ganz „auf seiten des Käufers, weshalb jener ihm nicht das ver„kaufen kann, was selbst nicht sein eigen ist. Dasselbe „sagt Scotus in IV.[2] Will aber der Käufer aus Freigebigkeit „ein Mehr über den eigentlichen Wert geben, weil er durch „die Sache wesentlichen Nutzen erfährt, so darf jener es „annehmen."

---

[1] Thom. Aqu., S. th. 2. 2. q. 77. a. 1.: Puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam et alius laeditur, si ea careat: et in tali casu iustum pretium erit, ut non solum respiciatur ad rem, quae venditur, sed ad damnum, quod venditur, ex venditione incurrit, et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Vgl. auch Anton. S. th. II. 2. 1. § 3: (In emptionibus et venditionibus) nisi intendebat servare in futurum, quando tantum, quantum vendit vel potius sperabat valiturum.

[2] Scotus IV. dist. 15. q. 2.: Si quis multum re sua iuvetur et per magnam instantiam inducatur ab alio, ut vendat — cum possit se praeservare indemnem et ex venditione — ista multum damnificatur, potest carius vendere, quam si alias sine tali damnificatione venderet.

§ 14.

Von den Preisüberschreitungen im besonderen.

(Ultra dimidium — excessus notabilis — parum fit excessus.)

Wer die im vorigen § bezeichneten Schranken (limites) nicht einhält, begeht einen excessus (II. 1. 16. § 3).

Hierbei ist zunächst die Frage zu stellen: Ist jeder erzielbare Preis erlaubt?

„Auf dreifache Weise kann im Exzeß oder Defekt beim „Preise käuflicher Dinge gefehlt werden:

a) „Erstens bei einem Preise, der über die Hälfte „den gerechten Preis überragt."

„Wenn man sagt, daß jeder nach dem Recht mit seiner „Sache machen könne, was er wolle, also kann ich meiner „Sache einen Preis beilegen, wie ich will, und niemand „kann mich zwingen, zum taxierten Preis noch auch über„haupt zu verkaufen, da Kauf und Verkauf ein rein frei„williger Kontrakt ist; denn es sagt das Rechtssprichwort: „jedes Ding hat den Wert, zu dem es verkauft wird; — „so ist zu erwidern: Obwohl niemand zum Verkauf ge„zwungen wird, so muß er doch beim Verkauf, wenn er „eben verkaufen will, — die Formen des Rechts und die „Regeln der Gerechtigkeit einhalten. Daher darf er im „Verkaufsakt seiner Sache nicht einen ungerechten Preis „geben oder für dieselbe ihn in Empfang nehmen, da er „den Preis dann nicht schlechthin seiner Sache beilegt, „sondern der Sache, die verkauft werden soll (quia „pretium tunc non imponit rei ut simpliciter suae, sed „in alterum commutandae)."

Übrigens nach Hostiensis (Heinrich von Susa[1]): „Wenn „jemand seine Sache darstellt zum Verkauf, und es wird „ein Preis geboten, so kann er, sofern er zum gerechten „Preise nicht verkaufen will, vom Richter gezwungen „werden, zum gerechten Preis zu verkaufen."

[1] Über Heinrich von Susa und dessen Summa vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonisch. Rechts. Stuttg. 1887. II, 123 ff.

Die Obrigkeit ist somit berechtigt zum Eingreifen, sofern die Regeln der Gerechtigkeit verletzt werden und die Schwachen, Unerfahrenen usw. gegen Ausbeutung von ihr zu schützen sind.[1]

b) „Ein zweiter Exzeß ist dann im Kontrakt vor- „handen, wenn er zwar bemerkenswert ist (notabilis), „aber nicht den gerechten Preis bis zur Hälfte übersteigt."

Wenn man einwendet, „daß das Gesetz solches zuläßt, „sofern es nicht straft, so antwortet Thomas (S. th. 2. 2. „q. 77. a. 1.), daß das Gesetz einem Volke gegeben wird, „in welchem viele sich vergehen gegen die Tugend; daher „verbietet es nur jene Vergehen, welche geeignet sind, das „menschliche, friedliche Zusammensein zu zerstören, indem „es in solchem Falle Strafen setzt z. B. auf Diebstahl, Ehe- „bruch usw." „Anderes aber läßt das Gesetz zu, nicht weil „es erlaubt ist (non quia licita), sondern sofern es nicht „straft (inquantum non punit), und zwar: daß nicht durch „die Strafe noch größere Übel entständen. Aber das gött- „liche Gesetz, das allen gegeben wird, läßt nichts unge- „rügt in diesem Leben, was irgend der Tugend entgegen „ist. Daher ist es nach dem göttlichen Gesetz unerlaubt, „wenn in Kontrakten der beiderseitige Vorteil nicht gewahrt „wird, was eben geschieht, wenn man teurer verkauft, als „etwas wert ist."

„Mit dem hl. Thomas[2] stimmen Johannes de Lignano, „Johannes Calderinus[3] und mehrere andere Kanonisten „überein."

c) „Drittens ist ein Exzeß zu nennen, wenn in solchen „Kontrakten nur eine geringe Schädigung eintritt, daß „nämlich etwas nur wenig teurer verkauft oder wenig „billiger gekauft wird, als zum gerechten Preise. Wenn „auch die Preise der Dinge nicht in einem festen Punkte

---

[1] Vgl., was oben (§ 1) über den „finis, cui" der ökonomischen Sachgüter gesagt ist.

[2] Thomas Aqu., S. th. 2. 2. q. 77. a. 1. ad 1.

[3] Schulte, l. c. II, 247 ff. 257 ff.

„sich halten, der nicht verrückbar wäre, sondern sie viel-„mehr eine gewisse Weite haben für ein Mehr oder Minder, „so ist doch zu sagen, daß jener Spielraum (latitudo) ein „angemessener (competens) sein muß und somit seine „Grenzen hat. Wenn aber jemand wider sein Gewissen „teurer verkauft oder billiger kauft, als der gerechte Preis „beträgt, und zwar in dem Glauben, daß er die oberste „Linie der Preisweite überschreite, wenn auch nur um ein „weniges, so kann er wenigstens von läßlicher Sünde nicht „freigesprochen werden, da jeder Betrug und jede Täuschung „Sünde ist, so daß er selbst zur Restitution gehalten ist, „außer es handele sich um ganze Kleinigkeiten, oder es „wird der Nächste ganz gering geschädigt, wobei es dann „zulässig ist, solch ungerechten Gewinn den Armen zu-„fließen zu lassen."

„Andere meinen, daß, wenn die Schädigung oder der „Preisexzeß in Kontrakten mäßig ist, man zur Restitution „nicht gehalten sei. Dafür führen sie einen dreifachen „Grund an:

„Erstens ob des Friedens und des Seelenheils (ra-„tione pacis et salvationis), weil die allgemeine Anschauung „und eine löbliche diskrete Gewohnheit es will, daß nicht „jede Überschreitung in solchen Dingen restitutionspflichtig „mache, und zwar deshalb, weil sonst unbegrenzte Klagen „und Streitigkeiten daraus entstehen würden und es sehr „schwer sei, besonders unter unvollkommenen Menschen, „sich von solchen Exzessen ganz freizuhalten, um so mehr, „wenn Gewinn lockt."

„Zweitens wird der Beweis geführt auf Grund der „gefährdeten gegenseitigen Ruhe (ratione mutuae „concordationis). Denn wenn jemand wider Wissen und „Willen einen anderen in etwas schädigt, wollen beide „Teile nichtsdestoweniger, daß der Kontrakt geschlossen „bleibe."

„Drittens führt man als Grund an die Unsicherheit „der menschlichen Schätzung (ratio humanae aesti-„mationis) gegenüber der Aufgabe, den reinen, gerechten

„Preis fest zu bestimmen und genau jeden einzelnen Exzeß „oder Defekt im Preise zu unterscheiden."

Dazu bemerkt Antonin, „daß man in solchen Kontrakten „vor allem zweierlei beachten muß: die innere Absicht und „die äußere Handlung. Anlangend die innere Stimmung „so muß man wissen, daß, soweit jemand wissentlich eine „Ungleichheit will, er ebensoviel vom Rechten abweicht, „was, weil es nicht todsündlich ist, sofern es kaum bemerkens- „wert ist, entweder durch Reue und Buße oder im Fege- „feuer, wie ähnliche läßliche Sünden, seine Sühne findet."

Bei bloßer externa operatio, der keine interna affectio (Absicht) zugrunde liegt, ist somit eine geringe Ungleichheit (aliquantula inaequalitas) im Kontrakt zulässig. Doch rät Antonin beim Predigen Vorsicht an, „ob der Verkehrtheit „des menschlichen Herzens, das zu den irdischen Gütern „hinneigt. Deshalb sei es bei irgend welcher Ungleichheit „in solchen Kontrakten sicherer und gerechter, jeden Exzeß, „der so mit Wissen geschehen sei, wenn er sich schätzen „läßt, zu sühnen (zu restituieren) (cum populi ad dilatandam „conscientiam sint proni)."

§ 15.

Vom gerechten Preise in seinen Abstufungen.

(Pretium pium, discretum, rigidum. — Gründe der Preisabstufung: a) die Verschiedenheit der Schätzung bei verschiedenen Personen, b) die Stundung der Zahlung, c) die Schadloshaltung.)

Nachdem wir im vorstehenden die natürlichen Grundlagen (§ 11) des Wertbegriffs (virtuositas, raritas, complacibilitas) kennen gelernt, nach denen sich die Preisbemessung bestimmt, und auch die äußersten Grenzen (ius, consuetudo, discretio) festgestellt (§ 13), innerhalb deren sich die Preishöhe bewegen muß, ist nun das pretium iustum in seinen Abstufungen noch zu erörtern.

„Es ist zu merken," sagt Antonin (II. 1. 8. § 1), daß „sich ein derartig begrenzter gerechter Preis nach drei „gerechten Abstufungen scheiden läßt." (Advertendum est

quod huiusmodi primi pretii iustificati et limitati potest etiam distingui triplex limitationis gradus etiam iustus.)

„Die erste Stufe kann man nennen den frommen „Preis (pius), die zweite ist die Interesse-Preis-Stufe „(discretus),[1] die dritte Stufe ist der strenge Preis (ter- „tius rigidus)."

„Die erste Stufe ist die niedrigste, die zweite die „mittlere, die dritte die höchste. Z. B.: angenommen, es sind „10 Stück Tuch etwa von gleicher Güte und gleicher Arbeit, „Kunstfertigkeit und gleichen Unkosten. Von diesen 10 „Stück wird man je nach den verschiedenen Köpfen ver- „schiedene Schätzung und Meinung haben. Die einen „werden 1 Stück zu 50 Dukaten schätzen, und diese Preis- „grenze kann die fromme genannt werden. Andere machen „die Schätzung zu 50 1/2, und diese Stufe kann die Interesse- „stufe (diskreter Preis) genannt werden, wieder andere zu „51, und diese Preisstufe heißt die strenge, starre. Der „Grund hierfür ist die Verschiedenheit der Käufer und „Verkäufer."

„Es kommt jemand, der kein Geld hat, daß er bald „bezahlen könnte, und fordert Zahlungsfrist. Wenn dann „der Verkäufer, da er nicht sofort Zahlung erhalten soll, „ob der Zahlungsfrist den Preis erhöht bis zum strengen „Preise, so ist er nicht zu tadeln."

„Noch ist zu bemerken: wenn jemand irgend welche „Waren (wie Wolle, Leinen, Tuch, Lebensmittel) zur

---

[1] Wir können hier unterscheiden zwischen dem limes pretii iustificati, der discretio (s. § 13 oben), und dem pretium discretum. Die discretio als limes pretii iustificati kann über den eigentlichen gewöhnlichen Marktwert sehr hoch hinausgehen, sofern eine an sich geringe Sache für den Eigentümer vom höchsten Werte (Affektivwert) sein kann, z. B. das unscheinbare vielleicht einzig vorhandene Bild der geliebten Mutter für den Sohn, oder dieses Schwert, das der Besitzer selbst in blutiger Schlacht getragen, die im Kampfe zerfetzte Fahne des Truppenteils — sie alle sind nicht feil. Wird dafür ein enorm hoher Preis, wie zur Abwehr des Käufers, genannt und auch dargeboten, so würde ein solcher den wirklichen Wert völlig überschreitender, sonst ungerechtfertigter Preis noch gerecht zu nennen sein, da die discretio eine solche (Abwehr-)Schranke bildet. Das pretium discretum dagegen innerhalb des sonst gewöhnlichen Preises, d. h. innerhalb der limites iustitiae soll nur vor Schaden behüten: besagt aber nicht, daß jemand gar nicht verkaufen wolle (Interessepreis).

„höheren Preisstufe verkauft im Gegensatz zum geläu-„figen Preis, weil er nicht die Absicht hatte, sie zu ver-„kaufen, sondern sie aufzubewahren bis zu der Zeit, wo sie „wahrscheinlich soviel gelten würden oder auch mehr als „jetzt —, wenn er aber auf jemandes Drängen doch verkauft, „so ist es erlaubt, außer er wollte sie nicht aufbewahren, „sondern hätte sie auch sonst verkauft. Dasselbe gilt vom „Käufer; wenn der Käufer den Preis gibt, bevor er die „Ware empfängt, und weniger gibt, als sie dann gilt, „wann er kauft, — aus dem Grunde, weil ganz wahr-„scheinlich, wann er sie empfängt, zu jener Zeit die Ware „jedenfalls weniger gilt als zur Zeit des Kaufs, oder „wenn es wenigstens zweifelhaft ist, ob sie mehr oder „weniger gelten werde als zur Zeit, wo der Preis gezahlt „ist, in beiden Fällen ist dann der Preis gerecht und er-„laubt (pretium et iustificatum et licitum)."

Ratione indemnitatis, zur Schadloshaltung, darf also der Verkäufer „auf Andrängen des anderen (ad in-„stantiam alterius)" einen Preis fordern, den die Ware mit großer Wahrscheinlichkeit in kurzer Zeit haben wird, z. B. wenn einem Kaufmann die anderen noch nicht zugängliche Nachricht von einer schlechten Kaffeeernte in den Kaffeeländern gebracht wäre, so stände es ihm frei, den Preisaufschlag, der bald eintreten wird, abzuwarten und einen Verkauf im Augenblicke abzulehnen. Würde er aber gedrängt, jetzt zu verkaufen, so dürfte er den erwarteten höheren diskreten Preis zur Schadloshaltung (pretium discretum) fordern.

§ 16.

Die Festsetzung des Preises.

(Angebot und Nachfrage.)

Die Festsetzung des Preises ist zunächst keine willkürliche, sofern nicht einmal ein zufällig ungünstiger Einkauf berechtigt, zu demselben hohen Einkaufspreise oder gar noch unter Zuschlag eines Gewinnes zu verkaufen, wenn der Verkaufspreis über den Marktpreis hinausreicht.

Das besagt die folgende Stelle Antonins (II. 1. 8. § 2): „Es ist nicht wahr, daß es in jedem Falle dem Kaufmann „frei steht, zu höherem Preise zu verkaufen, als er ein- „gekauft, sondern bisweilen muß er unter dem Preise, „bald auch darf er zu höherem Preise verkaufen, je „nachdem die Ware mehr oder weniger zur Zeit des Ver- „kaufs gilt, was abhängt von dem Überfluß oder „Mangel daran und dem Umstande, ob die Ware „mehr oder weniger begehrt wird (quod procedit ex „abundantia vel penuria eius secundum quod plus vel „minus repetitur)."

Indem so der völlig subjektive Gesichtspunkt eines (z. B. infolge mangelhafter kaufmännischer Ausbildung oder Gewandtheit) zu hohen Einkaufs als für die Preisfestsetzung belanglos von der Hand gewiesen wird, wird als maßgebend für den Preis, welcher ja der Ausdruck des Tauschwertes („valor usualis rerum venalium") ist, angegeben: „Überfluß und Mangel (abundantia et „penuria) und die größere oder geringere Nachfrage „(secundum quod res plus vel minus repetitur)."

Das ist aber der heute landläufige Satz von Angebot und Nachfrage.

Damit ist unter Ausschluß bloß subjektiver Gesichtspunkte eine Grundlage gegeben für die Festsetzung des Preises.

Dieses Verhältnis zwischen großer dringender Nachfrage und geringem Angebot einer notwendigen (nützlichen) Sache konstituiert das Merkmal der raritas, das wir bereits beim Wert (s. ob. § 11) kennen gelernt haben.

Schon die Wertfestsetzung[1] berücksichtigt nämlich das für den Preis ausschlaggebende Moment des Vorrats

[1] Mit Thomas (S. th. 2. 2. q. 77. a. 1.) sagt Antonin (II. 1. 16. § 3) über das Verhältnis von Wert und Preis (vgl. auch oben § 6): Quantitas rerum, quae in usum hominis veniunt, mensuratur secundum pretium datum, ad quod inventum est numisma, ut dicitur 5. Eth. c. 5. et ideo, si pretium excedat quantitatem valoris vel e converso excedat pretium, tollitur iustitiae aequalitas. — Sic igitur res non possunt licite vendi plus quam valeant. (Vgl. die ganze Stelle oben § 13 zu Anfang.)

und des Bedarfs (abundantia vel penuria —. secundum quod (res) plus vel minus repetitur).[1]

Für die Wertbestimmung (vgl. oben vom Wert § 11) waren drei Momente maßgebend: virtuositas, raritas und complacibilitas. Untersuchen wir, inwiefern dieselben auch bei der Preisfestsetzung wirksam werden. Die virtuositas eines Dinges, d. h. die auf der Nützlichkeit beruhende Fähigkeit, unsere Bedürfnisse zu befriedigen (vgl. § 10 u. 11), ist nun im Verkehr, d. h. als Moment des Tauschwerts (im objektiven Sinne) der Dinge der nämlichen Art (s. vom Tauschwert im objektiven Sinne bei v. Wieser § 14) eine stets gleichbleibende, z. B. das Pferd nach seinem allgemeinen und im Verkehr und Austausch geschätzten Werte hat stets die nämliche virtuositas, nämlich, daß es zum Reiten und Ziehen dient, daß seine Haut als Leder verarbeitet wird usw. Die Kuh ist zu allen Zeiten ihrem objektiven, allgemeinen Nutzwert nach gleichgeschätzt; stets gab sie Milch, ihr Fleisch diente als Nahrung usw.

Da dieses Moment der Nützlichkeit, der allgemein genommenen virtuositas resp. Fähigkeit eines Dinges zur Befriedigung von Bedürfnissen, sich für gewöhnlich gleich bleibt, so ist es für die eigentliche Preisfestsetzung und für die Erklärung der Preisverschiedenheiten nur insofern

---

[1] Außer der Menge der angebotenen oder gesuchten Waren ist für den Preis auch von Bedeutung: wieviel Käufer oder Verkäufer beteiligt sind, also das rein persönliche Moment. Dies kann rein zufällig und doch von großer Bedeutung sein. Wenige am Markte anwesende Käufer z. B. lassen den Preis sinken, die Nachfrage ist dann von wenigen repräsentiert, und diese sind leichter in der Lage, sich den Anschein zu geben, als repräsentierten sie die ganze Nachfrage, und werden auch leichter über Maßhalten im Preisgebot untereinander einig.

Dieses Moment besonders zu betonen nimmt Antonin nicht Gelegenheit, obwohl seine Worte allgemein auch dieses Moment einschließen. Vgl. die Ausführungen Antonins bezügl. des Monopols (s. unten § 21), die etwas Ähnliches bedeuten.

Vgl. diesbezügl. jedoch besonders Soto VI. q. 1. a. 2 (emptorum raritas attenuat pretium) und Molina, De iustitia et iure t. 2. disp. 339. n. 4. (pretia iusta rerum varietatem suscipiunt propter rerum abundantiam aut penuriam, multitudinem aut paucitatem emptorum et propter alias circumstantias).

von Wert, als die Nützlichkeit (virtuositas) die Grundlage des Wertes und Preises ist und sofern, je nützlicher ein Ding ist und je mehr geeignet, die Bedürfnisse zu befriedigen (secundum quod ex suis realibus virtutibus et proprietatibus est nostris necessitatibus virtuosior et efficacior, vgl. oben S. 52), um so höher der Preis sein wird. Es kann zwar vorkommen, daß, wenn die nötigsten und dringendsten Bedürfnisse des Lebensunterhalts befriedigt sind, Luxusgegenstände, die ganz geringen Nutzen haben und nur der Eitelkeit dienen, z. B. Gemälde, Springbrunnen, Schmuckstücke, sehr viel mehr gelten als gleiche Quantitäten Brot. Doch im Falle der Not, d. h. wenn die menschlichen Bedürfnisse in Gefahr sind, nicht sicher befriedigt zu werden, tritt das natürliche Verhältnis wieder ein, daß die zum Leben notwendigsten Dinge (Brot, Kleider) am meisten gelten. Der hungernde, verschmachtende Wüstenwanderer gäbe einen Sack Edelsteine für einen Sack Datteln.

Weil nun, wie bemerkt, dieses Moment der allgemein anerkannten ev. von der Natur ihnen eigenen Nützlichkeit (virtuositas) der Dinge einer bestimmten Art im allgemeinen feststehend ist (z. B. Kuh, Pferd, Milch) mit geringen Veränderungen, die der Fortschritt der Technik[1] etwa in Verwertung und Nutzung herbeiführen kann, so kann es, gerade weil es stets und überall die Grundlage für Wert- und Preisbestimmung bildet, zunächst für die Preisbestimmung resp. Preisveränderungen der Gegenstände derselben Art (soweit ihre virtuositas sich eben nicht verändert) außer speziellem Betracht bleiben. Es findet dieses eine Wertmoment nur implicite in dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage seinen Ausdruck, sofern eine Nachfrage ja nur nach nützlichen Dingen stattfindet.

Dagegen finden ihren vollen Ausdruck in dieser

---

[1] Über das Verhältnis technischer Fortschritte in der Produktion zum Preise vgl. v. Wieser, § 29.

Formel (Angebot und Nachfrage) die beiden Momente der raritas und complacibilitas.

Die raritas übt zunächst einen Einfluß auf das Angebot aus, sofern Dinge, die ihrer Natur nach (ex suae inventionis raritate) selten sind, oder die nur schwer zugänglich und verwendbar zu machen sind (ex inventionis difficultate), auch nur in beschränktem Maße angeboten werden können.

Auch auf die Nachfrage übt die raritas eines Gutes indirekt einen Einfluß, sofern ein Gut, das selten angeboten wird, auch von den Vermögenderen und wirtschaftlich Opferfähigen schon für sich in Anspruch genommen wird, während Arme infolge der Besitznahme eines Dinges durch Reiche leer ausgehen und zur wirksamen Nachfrage nicht kommen (z. B. wertvolle Gemälde mittelalterlicher Künstler kann sich der Mittelstand nicht leisten, auch nicht goldene Gefäße).[1]

Es ist von Bedeutung, schon hier zu betonen, daß in dieser raritas resp. difficultas, d. h. schwierigen Beschaffbarkeit, Gewinnungsweise, angedeutet ist, daß auf Wert und Preis zugleich angerechnet wird alle Mühe („difficultas“ vgl. § 11 ad b), die auf Gewinnung, Bearbeitung, Herbeischaffung, Aufbewahrung, Bereithaltung usw. einer Waare aufgewendet wird (operae, labores, die Art des Verkaufs, ob en gros oder en detail, welch letztere Verkaufsart Mühe und Arbeit besonders in Anspruch nimmt); ferner ist nicht zu verkennen, daß auch die Lohnhöhe für Arbeiter, Miete usw. auf diese difficultas der Erlangung und somit auf die Erschwerung des Angebots kraft des Moments der raritas einwirken könne[2] (vgl. unten § 18).

Die complacibilitas, jenes dritte Wertmoment, findet im Preis insofern einen Ausdruck, als es auf die Nachfrage bedeutend einwirkt. Die complacibilitas schilderte Antonin oben (vgl. S. 54 und Anm): „Je nachdem

---

[1] Vgl. von Wieser, p. 41 und § 53. Roscher, System I. § 103 und Anm. 4 und 5.

[2] Vgl. Anton. S. th. III. 8. 3. § 4 und III. 8. 4. § 2.

„es unserem Willen mehr oder weniger gefällt, eine Sache „zu besitzen und von ihr Gebrauch zu machen, d. h. die „Sache in unseren Handlungsbereich aufzunehmen (secun- „dum quod magis vel minus bene placet voluntati nostrae, „habere talem rem et uti ea)."

Antonin nannte dieses Moment „non modica pars valoris venalium rerum". Er fährt fort: „So schätzt jemand „eine Sache, die einem anderen wertlos ist, noch hoch und umgekehrt."

Sofern also eine Sache in ihrer Eigenart gerade zu der kaufenden Person besonders paßt, z. B. daß sie deren Zahlungsfähigkeit, Stand und persönlichen Verhältnissen so recht angemessen ist, dieses Moment macht die Sache uns schätzbarer in ihrem eigenartigen, konkreten Wert (subj. Tauschwert), als sie es ihrem bloßen objektiven (Tausch-)Wert nach etwa sonst ist.[1] Kaufe ich also ein Pferd, so macht die feststehende virtuositas (sc. daß es dient zum Reiten, Ziehen) nicht den ganzen Wert aus, sondern es gefällt mir der Gegenstand nicht als equus oder baculus, sondern als talis equus, talis baculus, sofern dieses Pferd z. B. gerade zu meinem Wagen paßt, dieser Stock gerade meinem Stande und meiner Größe angemessen oder für mich erschwingbar (bezahlbar) ist, oder sofern dieses Pferd mir vom Verkäufer mit Preisstundung gegeben wird, oder sofern dieser Hund mir nicht nur als Wachhund, sondern auch als Ziehhund dienen könnte. Das ist das uns bekannte Moment der complacibilitas.

Das Moment der complacibilitas wirkt also nicht nur auf den Wert einer Sache (vgl. oben § 11), sondern auch ganz außerordentlich auf den Preis bezw. auf die Nachfrage ein. Man kann daher begreifen, wie z. B. je nach der wirtschaftlichen Lage jemandes für ihn Dinge Wert haben und von ihm aufgekauft werden können, die von anderen gering geachtet werden, z. B.: das einfachste Dünnbier oder die Speisen der Suppenküchen, Volksküchen,

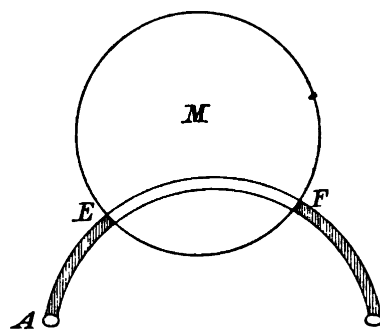
---

[1] Vgl. oben § 11 und v. Wieser, § 13.

haben für einige noch eine oft große complacibilitas und erregen jener Nachfrage, welchen nach ihrer wirtschaftlichen Lage diese Dinge noch schätzbar sind, während sie andere bereits für gering achten. Ähnlich z. B. mit dem Ansammeln von Kleiderresten, Lumpen usw.

Wir deuteten oben (§ 11) auch an, daß die Ähnlichkeit dieses konkreten Wertes, welchen eine zu kaufende (käufliche) Sache kraft der complacibilitas (Angemessenheit an die individuelle Lage) hat (Tauschwert im subjektiven Sinne), mit dem dort berührten valor usualis einer demnächst ev. zu verkaufenden Sache, dem subjektiven, konkreten Gebrauchswert, den eine Sache ev. für den Besitzer hat, bevor sie (diesen individuellen, konkreten Charakter abstreifend) als verkäuflich hingestellt, den bloßen, allgemeinen (objektiven) Verkehrswert (Tauschwert im objektiven Sinne) annimmt, deutlich hervortritt.

Ist, um das bildlich zu bezeichnen, M der Markt, auf welchem die Dinge an sich nur den allgemeinen (objektiven) Verkehrswert haben (das Pferd zum Ziehen und Reiten, als equus und nicht gerade als talis equus), und bedeutet die Parabel AB den Übergang eines Gegenstandes aus Privatbesitz (A) auf den Markt und von dort wieder in Privathände (B), so bezeichnet der Teil AE den noch individuellen Charakter, den dann am Markte (M) der Gegenstand einbüßt (vgl. den Bogen EF), bis er kraft der complacibilitas wieder eine konkrete, individuelle Bedeutung gewinnt und zwar für den Käufer und neuen Besitzer B, nämlich die: „habere talem rem et uti ea“ (vgl. den Bogen BF).



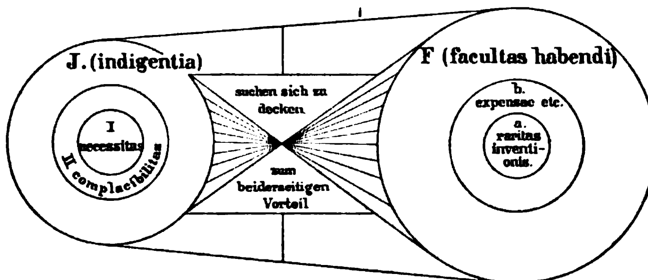
Ist so der Einfluß der einzelnen Wertmomente auf die Preisfestsetzung nach Maßgabe des einen Zitats berührt (vgl. Anton. S. th. II. 1. 8. § 2 und oben § 11) und

der Einklang mit einem anderen Zitat (vgl. Anton. S. th. II. 1. 16. § 3 und oben § 11) mit Bezug auf die Preisbildung erwiesen, so bleiben wir nun bei der allgemeineren Formel von Angebot und Nachfrage (vgl. abundantia et penuria — secundum quod plus vel minus repetitur) oder nach dem zweiten Zitat: facultas habendi [Angebot] und indigentia, necessitas [vel complacibilitas] [Nachfrage]).[1]

Wir können noch klarer sondern, sofern wir (vorausgesetzt die virtuositas, Nützlichkeit und Erstrebbarkeit des Gutes, die ja die Grundlage für Wert und Preis ist) mit Bezug auf beifolgende Figur

auf der einen Seite (s. Kreis J) inbezug auf den Gegenstand: indigentia (necessitas, complacibilitas) = Bedarf unterscheiden, der

auf der anderen Seite (s. Kreis F) facultas habendi (abundantia vel penuria) = Vorrat gegenübersteht.



Beide Kreise (Indigentia wie Facultas habendi) suchen sich möglichst konzentrisch zu decken, suchen ihren Ausgleich miteinander zu ihrem beiderseitigen Vorteil (vgl. oben § 10: emptio et venditio introducta videntur pro communi utilitate [sc. paciscentium]) in dem Grade der Nachfrage (indigentia, necessitas, complacibilitas) (secundum quod plus vel minus repetitur) einerseits und nach dem Grade des Angebots anderseits.

---

[1] Über die Intensität des Anerbietens und Nachfragens vgl. Roscher, System I. § 101.

Für die anbietende Partei ist der Vorteil des Absatzes der Ware, für die nachfragende Partei der Vorteil der Bedürfnisbefriedigung ausschlaggebend.

Obwohl nämlich, wie eben bemerkt, „Kauf und Ver„kauf zum gemeinsamen Vorteil beider Teile eingeführt „erscheinen", so wird doch jeder der vertragschließenden Teile (Käufer und Verkäufer), wenn auch das gemeinsame Beste bewirkend, doch von je einem anderen Hauptgesichtspunkte geleitet.

Für den Kreis J (indigentia, Nachfrage) ist bei der Preisbildung für das Sonderstreben der feste Kern, sofern er unsere Bedürfnisse bezeichnet, die necessitas habendi (innerer Kreis I der Figur J) und weiterhin die complacibilitas der Güter (der weitere konzentrische Kreis II der Figur J), d. h. für die Käufer (die Nachfrage) ist bei der Preisbemessung vor allem maßgebend das Verhältnis der angebotenen oder am Markte verfügbaren Güter zur necessitas und complacibilitas (zum Bedürfnis).

Für den Kreis F (facultas habendi, Angebot) ist der feste Kern (als der die Verkäufer bei der Preisbemessung vor allem leitende Gesichtspunkt) die raritas inventionis (die natürliche Seltenheit — vgl. Figur F Kreis a) und weiterhin (als zweiter Kreis [b]) die expensae oder difficultas inventionis (schwierige Gewinnungsweise oder Bearbeitung), die Kosten der Gewinnung, Bearbeitung, des Näherbringens an die Bedürftigen, d. h. des Transports, der Aufbewahrung, Miete, der Arbeit, Löhne usw.

Indem sich beide Kreise zu decken suchen, gewinnt jeder seinen Vorteil: Kreis F (das Angebot) den Vorteil des Absatzes und Kreis J (die Nachfrage) den Vorteil der Bedürfnisbefriedigung. Je nachdem nun an der Näherbringung von J und F, Angebot und Nachfrage, das eine oder das andere dringender beteiligt ist, sofern das Bedürfnis besonders dringend ist (necessitas) oder sofern das Angebot sich mehr aufdrängt, wird natürlich der Preis der Waren in dem ersten Falle mehr steigen, in dem letzten sinken.

§ 17.

Die Schätzungsmeinung über Angebot und Nachfrage (coniecturalis et probabilis opinio) und deren Einwirkung auf die Preishöhe.

Nachdem wir so die preisbildenden Momente auf Grund der Äußerungen Antonins dargestellt haben, sei noch besonders folgende Stelle erörtert (s. ob. § 11): „Der Wert „käuflicher Dinge kann selten oder nie anders als durch „eine wahrscheinliche Schätzungsmeinung (nisi per con-„iecturalem et probabilem opinionem) bestimmt werden" — „mit einem zulässigen Spielraum unter Rücksicht auf „Zeiten, Orte, Personen (sub aliqua latitudine com-„petenti respectu temporum, locorum et personarum)."

Wenn sich (s. Figur in § 16) die Kreise J (indigentia) und F (facultas habendi) näherzukommen streben, so sucht, wie dargetan, der Kaufmann mit seinen Vorräten bedürftige Personen, d. h. den Absatz, die das Gut erstrebenden Personen aber suchen den Kaufmann mit seinem Absatz bezw. Vorrat. Zweifellos ist nun bei diesem Streben von Angebot und Nachfrage, sich auszugleichen, die Preisfestsetzung am richtigsten und gerechtesten, wenn die Meinung (opinio coniecturalis) der beiden Kontrahenten über das Angebot und anderseits über das Bedürfnis (die Nachfrage) durch die Tatsachen gerechtfertigt wird. Indessen kann die Schätzungsmeinung den Tatsachen in Wirklichkeit in etwa oder ganz widersprechen.

Während nun der Kaufmann[1] durch Geschäftsgewandtheit leicht einen Überblick über die Personen und Orte gewinnt, an die und an welchen für ihn ein Absatz möglich ist, hat der des Gutes Bedürftige nicht den Überblick (über den ganzen Kreis F, d. h.) über das gesamte Angebot und den gesamten Vorrat einer Ware, wie über deren Qualität, die doch für die Preishöhe von größter Bedeutung sind.

[1] Vgl. über die kaufmännische Umsicht, insbesondere den Vorzug der praktischen Erfahrung, Aristot. Politic. (griechisch und deutsch von Susemihl) I. 4. und Thomas Aqu., Comment. in Arist. Polit. (ed. Paris. 1645) lib. I. lect. IX. col. I. D.

Bei der geringen Übersicht, die dem gewöhnlichen Käufer meist eigentümlich ist, hat er nur eine unsichere, oft falsche Schätzungsmeinung (coniecturalis et probabilis opinio).

Es hängt also, wie Antonin ganz richtig betont, der Preis nicht allein von der wirklichen Nachfrage und dem wirklichen Angebot, sondern auch von der Vorstellung ab, die man von dem Angebot hat.

Daraus ergibt sich z. B. die Pflicht der Obrigkeit, für gute, ständige Berichte über Ernten, Bestände und Marktpreise für das ganze Land zu sorgen, die Pflicht ferner, das Angebot nicht in wenigen Händen zu lassen, die dann den kleinen Markt beherrschen und der Nachfrage den Preis diktieren. Daher auch heute das Bestreben, für das Angebot der Landwirtschaft (Getreide) die Nachfrage nicht bloß in einzelnen Händen (z. B. den Getreidespekulanten, die auf kleinen Märkten ev. den Landmann, der eben verkaufen muß, drücken) wie ein faktisches Monopol zu belassen, sondern den Kreis der Getreidenachfragenden zu erweitern durch endgültige oder vorläufige Abnahme des Getreides durch staatliche oder genossenschaftliche Vorratshäuser usw.

Bezüglich der coniecturalis et probabilis opinio vergleiche auch Anton. S. th. II. 1. 22. § 8, wo berichtet wird, daß ein Apotheker seine aromata teurer verkaufen möchte und, obwohl er, wenn auch allein, weiß, daß eben von einem morgenländischen Staate nach Venedig ein großes Angebot von aromata gemacht ist, die Meinung verbreitet, es stehe ein großer Mangel und ein Teuerwerden der aromata in Aussicht.

§ 18.

Von den Kosten.[1]

(Expensae — labores — ars.)

Bei Behandlung des Einflusses der raritas auf den Preis eines Gegenstandes (vgl. §§ 11 u. 16 oben) gedachten

[1] Über das Verhältnis der Kosten zum Preise vgl. von Wieser, § 49—61. — Roscher, System I. § 106.

wir bei der difficultas inventionis auch der expensae, des Kostenaufwandes, den die Gewinnung und Herbeischaffung von nützlichen Dingen verursacht, worüber hier noch einiges im einzelnen zu sagen ist.

Der Anbietende wird auf den natürlichen Wert der Sache noch einen (Preis-)Aufschlag machen dürfen, wie Antonin betont, „in recompensationem laboris, industriae et expensarum“ (S. th. II. 1. 16. § 2), unter Umständen auch in anbetracht der „ars in emendo“ (vgl. III. 8. 3. § 4), der Gewiegtheit im Einkauf, fußend auf kaufmännischer Vorbildung, die doch ebenfalls Kosten und Zeitaufwand beansprucht.

Auch fällt unter die expensae die längere Lagerzeit, also die Aufbewahrung für den Verkauf (vgl. oben § 9: „Negociator rem integram vel immutatam comparat“, d. h. hält in Bereitschaft; vgl. auch Anton. S. th. III. 8. 3. § 4: „aliquamdiu exspectant antequam aliqua vendant“). Dabei erscheint ein Nichtumsatz des liegenden Wertes ratione damni oder lucri cessantis mit einbegriffen.

Über die labores äußert sich die letztere Stelle (III. l. c.) noch näher, besonders anlangend den Kleinverkauf: „Und „dabei erwachsen Mühen in erforderlichen Laufereien, beim „Einfordern, Nachsehen, Aufschreiben; das Halten von Ge„hilfen, an die Lohn zu zahlen ist, ist ebenfalls vonnöten, „denn jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert.“

Darin ist also die Buchführung, besondere Sorge um die Aufbewahrung der Waren (revidendo: das öftere Nachsehen, damit nichts verkommt), Löhne und Mieten mit einbegriffen, ebenso auch die Bemühungen um Einziehung der Zahlungen (heute in der Gestalt der Buchführung, des Portos, der Spesen usw.).

Noch ein drittes Zitat steht uns zu Gebote (III. 8. 4.), welches für die Arbeit des aurifex eine feste Regel nicht für möglich erachtet: „Sie richtet sich nach dem Urteil „eines gewissenhaften Mannes je nach der dabei gehabten „Arbeit (secundum laborem ibi habitum), nach dem Geschick „bezw. dem Fleiß des Künstlers und nach der Sitte des

„Vaterlandes (et ingenium s. industriam facientis et morem „patriae). Denn bei jeder Kunst wird geachtet auf die „Feinheit des bearbeiteten Stoffes, den Fleiß des Arbeiters „und auf eine gewisse Verlustgefahr (nam in quacunque „arte attenditur nobilitas materiae et industria facientis „et periculum etiam), z. B. wenn jemand einen kostbaren „Stein einzufassen hat oder an ihm arbeitet, hat er stets „die Gefahr des Bruches (periculum fractionis)."

Vergleichen wir die letztbezeichnete Stelle mit den voraufgegangenen Zitaten dieses §, so entspricht ingenium der obigen ars (Gewandtheit), industria dem obigen labor, und periculum erhöht die ars und fällt unter Umständen zugleich unter die expensae, sofern event. Versicherungsgebühren zu zahlen sind. Anlangend den Ausdruck mos patriae, so bedeutet er Ähnliches wie consuetudo bei den limites iusti pretii.

Rekapitulieren wir in kurzer Zusammenfassung, so sind somit ratione expensarum[1] in Anrechnung zu bringen auf den Preis der Waren für gewöhnlich:

1. ingenium und ars, die besondere Anlage, Vorbildung, Gewandtheit und Geschick,

2. labor, sofern Arbeit aufgewandt ist

a) hinsichtlich der immutatio mercium und bei der Gewinnung der Waren, z. B. beim Schmelzen des Erzes,

b) discurrendo usw., d. h. bezüglich der Bemühungen des Einkaufs, Verkaufs, Schreiben, Mahnen usw. Dazu ist zu rechnen, wenn die Waren nicht „in notabili quantitate", sondern „minutatim" und „per partes" venduntur (vgl. Anton. S. th. III. 8. 3. § 4),

3. eigentliche expensae für Kost, Unterhalt, Lohn,[2] Miete usw.,

4. die ratio damni: Zerschlagen von Waren beim Transport, die längere Lagerzeit für Waren im Detailverkauf (a. a. O.).

---

[1] Vgl. Thomas Aqu. S. th. 2. 2. q. 77. a. 4. ad 1. et ad 2. — Scotus IV. dist. 15 q. 2.

[2] Über den gerechten Lohn vgl. unten § 47.

5. Endlich ist nach Antonin in Anrechnung zu bringen die ratio periculi bei nobilitas materiae, z. B. bei Gold oder Edelsteinen, feinem Glas, wobei leicht etwas zerbricht. Dahin gehört auch die Ausgabe für Versicherung („securitas“).[1]

Sehr richtig fügt Antonin anlangend expensae hinzu (l. c. III. 8. 4.): „Es ist offenbar, daß man beim Verkauf „die Unkosten nicht wiedererlangen kann, die man unvor„sichtig und unklug gemacht.“

§ 19.

Kauf und Verkauf am selben Orte und in unerheblichen Zeitabständen.

Ist es unzweifelhaft, daß die Arbeit ihr Entgelt im Preise verlangt, und ist zu dieser labor nicht nur die Verarbeitung (III. 8. 4.) der Waren zu rechnen, sondern auch das Herbeischaffen, Transport, Bereithalten usw., so entsteht nun die Frage: Ist es erlaubt, eine Ware an demselben Orte und zur selben Zeit, also scheinbar ohne Mühe, zu kaufen und sofort mit Gewinn wieder zu verkaufen? — Darüber erhalten wir Anton. S. th. III. 8. 3. § 4 Aufschluß: „Zur selben Zeit und am selben Orte billig kaufen und „teuer verkaufen (emere minore et vendere maiore pretio), „erscheint als unerlaubt, außer es kommt eine gewisse „Kunst inbetracht (nisi excusetur ars[2]), daß sie in großen „Quantitäten (in notabili quantitate) Tuche oder Haus„gerät eingekauft haben (emerunt) und nachher selbst, wie „dies meist geschieht, nicht bald verkaufen, sondern in „Zeiträumen und Stück für Stück (ut plurimum vendunt, „non statim, sed de tempore in tempus et per partes).

[1] Über die Versicherung vgl. unten § 47.

[2] Wenn Antonin hier von ars redet (nisi excusetur ars eorum), handelt es sich wohl zunächst um die Betonung von Engros- und Detailpreisen derart, daß jetzt en gros eingekauft ist und alsbald von dem Stück en detail verkauft wird. Indessen ist gerade bei dem Ausdruck ars Benutzung einer günstigen Konjunktur doch recht naheliegend, obwohl die Stelle diesen Sinn nicht direkt ausspricht.

Kommt es nun vor, daß jemand an einen Ort seine Waren transportieren will, um so einen Verdienst zu haben, indem er dort höhere Preise erhält, daß ihm aber jemand, ehe er zum Transport kommt, denselben Preis bereits am alten Orte zahlen will (vgl. II. 1. 8. § 7), so hat dieser Fall einen Anklang an das Interessemoment der discretio (s. oben § 13 und 15). Hierzu meint Antonin: „Es wird doch kaum vorkommen, daß jemand über den „gewöhnlichen Preis hinausgehend kauft; dann sei min- „destens ein Notfall vorliegend (non est verisimile, quod „aliquis talem emptionem faceret nisi multum egeret)." Leicht könnte also dies als Vorwand dienen zu trügerischen Manipulationen (et sic via per talem opinionem paratur figmentis), und deshalb widerrät er, einfach und für alle Fälle in den Predigten dies als erlaubt hinzustellen.

Übrigens finden wir in seinem „confessionale" für Beichtväter § 165 (ed. Toleti 1504) „Responsum ad Dominic. „a Cathalonia: Utrum mercator possit lucrari de re empta, „quam in nullo melioravit?" die strikt zusagende Auskunft: „Potest, dummodo iustum pretium non excedat." Er darf eine Ware kaufen und sie höher, ohne sie verbessert zu haben, verkaufen, wenn er nur noch den gerechten Preis einhält.

§ 20.

Der naturrechtliche Minimalpreis.

Handelt es sich um die Mindesthöhe des Preises, so haben Angebot und Nachfrage, wie wir bereits bezüglich der Festsetzung des Preises (oben § 16) andeuteten, zunächst je einen verschiedenen Standpunkt.

Das Angebot betont vor allem als den natürlichen Mindestpreis utilitas und expensae (vgl. über valor oben §§ 11 und 16, über expensae § 18), um welche der Preis oszillieren muß, wenn sich der Austausch lohnen soll.

Die Nachfrage betont bei der Darbietung eines Mindestpreises die Bedürfnisbefriedigung, welche das Gut um den Preis verspricht (über virtuositas bezw. necessitas

s. oben § 11 u. 16), und die konkrete Erschwingbarkeit des Preises, die Zahlungsfähigkeit (vgl. über complacibilitas inbezug auf die ökonomische Lage des Käufers ob. § 11 u. 16).

Antonin verlangt nun (vgl. oben § 13 zu consuetudo), daß Angebot und Nachfrage je ihren Standpunkt nicht übertreiben, auf sich gegenseitig Rücksicht nehmen: „Es „bleibt denen, die austauschen wollen (consuetudinarie „relinquitur ipsis permutantibus) nach guter Gewohnheit „nur übrig, daß sie unter Berücksichtigung des gegen-„seitigen Bedürfnisses (ut pensata mutua necessitate) sich „bereit halten (reputent), gegenseitig ein Äquivalent sich „zu geben bezw. ein solches zu empfangen (se mutuo dare „aequivalens et hinc inde accipere)."

Das Angebot darf daher nicht einfach den (ev. subjektiven) Gebrauchswert, Unkosten (expensae) und einen erforderten größeren oder geringeren Gewinn mechanisch in Ansatz bringen, wenn es zu einem Kauf kommen soll; vielmehr darf dasselbe vor allem, sich auf den Standpunkt der Nachfrage versetzend, den (objektiven) Gebrauchswert der käuflichen Sache (valor usualis rei venalis im Sinne Antonins) nicht außeracht lassen, sofern dieser Gebrauchswert trotz der höchsten erwachsenen Unkosten, die ein Ding verursacht hat, eben zumeist doch nur ein bestimmter ist. (Für eine Kuh kann der Anbietende z. B., selbst wenn er sie mit dem gefahrvollsten Transport und mit den größten Unkosten beschafft hätte, für gewöhnliche Fälle nicht gut 1000 Taler verlangen.)

Anderseits ist zu fordern, daß die Nachfrage über dem bestimmten, vielleicht gering angeschlagenen Gebrauchswert nicht vergißt, daß doch dem Lieferanten und Anbietenden Arbeit, Miete, Löhne usw. durch den Preis mitvergolten werden müssen.

Auf diesen billigen Ausgleich beider Teile, des Angebots und der Nachfrage, weist das Zitat hin. Daher verurteilt es auch Antonin, wenn das Angebot den Preis allein bestimmt „ad beneplacitum suum" (nach Willkür) (vgl. § 21 unten).

§ 21.

Die unfreie Preisbildung.

(Aufkaufen von Waren. — Ringe. — Monopole. — Taxen.)

Schilderten die voraufgegangenen Erörterungen die naturgemäße Preisbildung, so kennt Antonin auch eine außerordentliche, künstliche Beeinflussung der Preisbildung.

S. th. II. 1. 23. § 16 spricht er von solchen, „die zur „Zeit der Ernte Getreide einkaufen und zur Zeit der Wein- „lese Wein und andere Früchte erstehen, um sie nachher „teurer für die kommende Zeit zu verkaufen. Das kanonische „Recht[1] sagt, daß dies schimpflicher Gewinn sei, wenn es „aus Gewinnbegier und nicht aus Notwendigkeit geschehe." — „Dies geschieht entweder zum öffentlichen Wohl oder „zu einem privaten Vorteil. Ist ersteres der Fall, wie Joseph „Getreide kaufte zur Zeit des Überflusses, um das Vater- „land versorgen zu können, so ist es verdienstlich. Das- „selbe bezeugt Raymundus." — „Geschieht es aber zu „einem privaten Vorteil, so können drei Fälle ein- „treten: indem es entweder geschieht aus Vorsicht, in- „dem man fürchtet, daß man später nicht habe, was man „kaufen könnte, wenn Mangel sein wird. Wenn ein solcher „dennoch später, wenn er es nicht bedarf, wie er geglaubt „hatte, teurer verkauft, als er gekauft hat, aber nicht teurer „als zum Marktpreise, so ist dies zulässig. (Dasselbe be- „haupten Raymundus[2], Wilhelmus[3] und Innocenz[4].) Um so „mehr aber, wenn er dies tut aus Frömmigkeit, um z. B. „den Gewinn aus dem Verkauf für den Unterhalt der Armen

[1] Can. Quicumque tempore 9. c. XIV. q. 4.

[2] Über die Summa des Raymund von Pennaforte, auf welche Antonin häufig Bezug nimmt, s. Krawutzcky, Einleitung in das Studium der kathol. Moraltheologie. 2. Aufl. Breslau 1898. S. 45 f.

[3] Es handelt sich hier um Wilhelm von Rennes, über dessen apparatus ad Summam Raymundi man vgl. Schulte, Geschichte der Quellen etc. II. 413 f.

[4] Über Papst Innocenz IV. (Sinibaldus Fliscus, canonistarum dominus), dem wir den Apparatus in V libros decretalium verdanken, vgl. Eggs, Pontificium doctum. Colon. 1718. p. 412 f.

„zu verwenden, wenn er dabei nur Maß hält, damit nicht „etwa eine Teuerung dadurch verursacht werde und die „Allgemeinheit darunter leide.“

„Zweitens kann dies geschehen nach den Grundsätzen „der austauschenden Gerechtigkeit, wie es die Kaufleute „machen. Sie können erlaubterweise infolge ihrer Mühen „Gewinn nehmen zu ihrem Unterhalt, sofern sie nur nicht „die Absicht haben, eine Teuerung herbeizuführen.“

Auch hier muß also das Veranlassen einer Teuerung aus dem Spiele bleiben.

„Dasselbe sagt Wilhelmus und fügt hinzu: (es sei „solchen erlaubt, mit Getreide zu handeln,) wenn sie eine „Art des Geschäfts nicht gelernt haben, auch sonst nicht „haben, wovon sie leben oder unterhalten werden könnten „samt ihrer Familie. Wilhelm rät also mehr ab.“

„Drittens kann dies geschehen aus Habsucht, so „daß einer alles aufkauft und sammelt, damit die Leute „nachher gezwungen sind, von ihm zu kaufen zu dem von ihm „beliebten Preise; so verkauft er teuer nach seinem Gut- „dünken; jene sündigen überaus schwer gegen den Nächsten „und die Allgemeinheit und zwar auch solche, die außer „Getreide auch anderes, wie Münzen (Geld), aufkaufen, um „Mangel herbeizuführen.“

Einen andern Grund, der den Preis künstlich zu beeinflussen vermag, führt Antonin an II. 1. 16. § 2:

„Ein Geschäft kann unerlaubt sein ob eines unmo- „ralischen Zusammenstehens (ratione mali consortii), „so zwar, daß z. B. Kaufleute untereinander übereinkommen „und sich verpflichten, daß alle zu einem bestimmten Preise „bestimmte Waren verkaufen, oder daß einer aus ihnen „den Alleinverkauf hat für eine bestimmte Sache. Solche „sind, wenn sie sich vereinigen, zu einem gewissen Preise „zu verkaufen, der ihnen zusteht, und nicht höher und „niedriger zu gehen, frei, sofern sie die Absicht haben, „sich vor Schaden zu bewahren, und auf die Waren den „gerechten Preis legen, den sie zu jener Zeit gelten.“

Antonin hält also Ringe und Privatmonopol[1] für erlaubt, wenn sie nur ein competens pretium sichern sollen in dem Sinne, daß die Produzenten sich vor Schaden bewahren. Die Gründe, die den Staat zur Einführung eines Monopols event. noch sonst bewegen könnten, sind hier außerbetracht gelassen, obwohl dem Angeführten nicht fernliegt, daß der Staat einen Produktionszweig zu dessen eigenem Schutze monopolisieren oder verstaatlichen kann.

Sonst folgt die Bemerkung: „Kaufleute, die als Allein-„verkäufer dastehen (monopolitae), wenn sie übereinkom-„men, insgesamt einen bestimmten Preis zu wahren, um „so ungemessenen Gewinn zu erhalten, handeln schlecht."

Danach erfordert Antonin ausdrücklich volle bona fides, und Hostiensis[2] rät, daß der Bischof die Höhe des erlaubten Gewinnes stets angebe, der angemessen sei „als „Entgelt für Arbeit, Fleiß und Unkosten".

Antonin selbst ist für ein pretium taxatum in bestimmten Fällen, das normiert werde „wenn nicht vom Bischof, „so doch, und dies wäre noch besser, von der weltlichen „Obrigkeit, insbesondere mögen zum Taxpreis verkauft „werden Lebensmittel und anderes, was zum Lebensbedarf „allen notwendig sei". (S. th. III. 8. 3. § 4.)

Es ist von hohem Interesse, zu sehen, wie Antonin den schützenden und ergänzenden Einfluß der staatlichen Gewalt recht erkennt, und daß er insbesondere es für nötig erachtet, die zum Leben notwendigen Dinge (Brot, Getreide usw.) allen perfiden Einflüssen von Ringen und vagen Spekulationen zu entziehen. Das laisser faire in wirtschaftlichen Dingen wird damit verurteilt.

---

[1] Über Monopol s. Roscher, System I. § 112.
[2] Über Hostiensis vgl. Anm. 1. zu § 14 oben.
[3] Über Taxen s. Roscher a. a. O. I. § 114.

§ 22.

Falsche Vorspiegelungen und Preis.

Das pretium iustum hat einen engen Bezug zu der „virtuositas“ des Dinges (vgl. oben § 11).

Eine Täuschung des Käufers über den Nutzen (virtuositas) der Ware kann nun erfolgen hauptsächlich bezüglich der Echtheit der Ware (quidditate), bezüglich ihrer Quantität und ihrer Qualität (Anton. S. th. II. 1. § 16).

„Der erste Fall hat statt bezüglich des Wesens der „Sache, ihrer Art und Substanz, wenn z. B. ein Talmigold „für Gold verkauft wird; zweitens bezüglich der Quan- „tität hinsichtlich Gewicht, Zahl und Maß (in quantitate, „in pondere, numero et mensura); drittens kann Trug „vorhanden sein bezüglich der Qualität eines Dinges, „wenn man z. B. infiziertes Fleisch für gesundes, alte und „in der Wirksamkeit geschwächte Gewürze für frische „verkauft (aromata antiquata et sic virtute debilitata pro „recentibus).“

Hatten wir zwar oben im § 11 bei der Behandlung des Wertes es für berechtigt erklärt, wenn der Verkäufer wirkliche Eigenschaften einer Ware bekannt macht (z. B. durch Inserate), um so das Moment der complacibilitas zu erhöhen oder wachzurufen, so werden doch mendacia, periuria, dupplicitates (Zweizüngigkeit) dabei von Antonin scharf verurteilt (l. c.), ja bloße schmeichlerische Anpreisungen (verba adulatoria), ein kriechendes, zu Kauf lockendes Wesen verwirft er.

Aus dem vielen Stoff, den Antonin zu diesem Punkte behandelt, heben wir nur hervor, wie er (l. c. cap. 17) die Qualität der Dinge anlangend z. B. aufgibt, nur Tuch (im Tuchgeschäft) auszuhändigen, das vorher bereits genäßt ist, daß der Stoff nicht zwar größer und schöner erscheine, dann aber unter den Händen des Schneiders nach dem Anfeuchten zusammenfahre (l. c. § 5). Ebenso betont Antonin die Pflicht (l. c. § 6), verborgene Fehler einer

Sache beim Verkauf anzugeben und schadhafte Gegenstände (Ausschuß) auch nur zu einem geringeren Preise zu verkaufen.

Schließen wir diesen Abschnitt mit den Worten, die Antonin der „Wahrhaftigkeit" als einer sozialen Tugend widmet (IV. 5. 15. § 5): „Unter den Menschen wäre kein „Zusammenleben möglich, wenn sie nicht mehr glauben „dürften, als sagte jeder die Wahrheit (nisi sub invicem „crederent tamquam veritatem manifestantibus). Deshalb „wird der Trüger (fallax) auch für ausgestoßen (exosus) „und ehrlos (infamis) gehalten, wie ein Störenfried der „menschlichen Gesellschaft (quasi destructivus humanae „societatis), der Wahrhafte wie ein Förderer menschlichen „Zusammenlebens (verax ut conservativus eiusdem socie„tatis)."

Fünftes Kapitel.

Antonins Lehre vom Gelde.

§ 23.

Der Begriff des Geldes.

(als Umlaufsmittel, Wertmaß, Wertrepräsentant)

„Weil es schwierig war, immer unmittelbar Gebrauchs„gegenstände gegen andere Dinge einzutauschen, deshalb „wurde ein Mittel erfunden für den (bequemen) Austausch, „und dieses ist die Münze oder das Bargeld (pecunia nu„merata). Der Austausch einer nützlichen Sache für Geld „heißt Verkauf" (Anton. S. th. III. 8. 2. § 3). Vgl. II. 1. 8. § 15: „Geld an sich kann nicht verkauft werden, weil es „Mittel beim Kauf (Verkauf) ist". A. a. O. § 16: „Geld „ist dazu erfunden, daß es (Ausgleichs-)Mittel sei zwischen „Käufer und Verkäufer (medium inter ementem et ven„dentem)." Vgl. II. 1. 7. § 3: „Der Hauptzweck des Geldes „(usus principalis pecuniae) ist, dem Austausch zu dienen

„(est in commutationes)“; ähnlich II. 1. 6.; vgl. Aristot. I. Politic. c. 3. (ed. Susemihl). Damit charakterisiert Antonin das Geld an erster Stelle als Umlaufsmittel.

Außerdem ist aber nach Antonin das Geld ein festes Wertmaß. Wir haben oben (vom Preise § 13) die Worte Antonins (S. th. II. 1. 16. § 3; vgl. Thom. 2. 2. q. 77) zitiert: „Es muß (zwischen Käufer und Verkäufer) der „Vertrag zu gleichem Vorteil geschlossen werden, da Kauf „und Verkauf zum gemeinsamen Nutzen eingeführt er„scheinen (pro communi utilitate introducta videntur).“ An derselben Stelle fährt Antonin, Thomas folgend, fort: „Was aber zum gemeinsamen Nutzen eingeführt erscheint, „darf nicht dem einen mehr als dem anderen zugute kom„men (non debet magis esse unius quam alterius); deshalb „muß ganz nach dem Gleichmaß ein solcher Kontrakt ab„geschlossen sein. Die Menge (quantitas) der Dinge, die „in den Gebrauch des Menschen kommen (quae in usum „hominis veniunt), wird gemessen durch den hingegebenen Preis, wozu die Münze (Geld) erfunden ist (vgl. Aristot. Nikomach. Ethik [Deutsch von Stahr] V, 5).

Einen solchen Wertmesser, an dem andere Dinge gemessen werden können, erfordert die große Unbestimmtheit und Weite, die ohnehin schon in der Wertbemessung, noch viel mehr aber im Austausch (ohne Geld) herrscht (vgl. oben § 17 von der Schätzungsmeinung).

Das Geld repräsentiert aber auch nach der Festsetzung (Erfindung) der Menschen (vgl. ad quod inventum est numisma) die Werte der auszutauschenden Güter und ist so zunächst ein Repräsentativwert[1] oder besser

---

[1] Es ist noch zu betonen, daß das Geld als Repräsentativwert nicht bloß Zahlungsmittel, sondern auch Wertsparmittel (vgl. Aristoteles [deutsch von Stahr] V. 5. n. 14., der es den „Bürgen künftigen Austausches“ nennt. Die Stelle bei Thom. Aqu., De regim. princ. II. c. 7.: Numisma quasi fideiussor futurae necessitatis, quia continet omnia opera sicut ipsorum pretium [s. auch Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 118. a. 7.: Denario utimur fideiussore ad omnia habenda; vgl. unten vom Sparen § 59]) und leichtes Wert-Transportmittel ist; vgl. Roscher, System I. 303 [über die Aufgaben des Geldes]; vgl. von der Münze unten § 25; vgl. Antonin II. 1. 18. § 4. 5.

Wertrepräsentant. Will man also Werte irgend welcher Art, d. h. nützliche, brauchbare und darum allgemein schätzbare Dinge nach der Höhe ihrer Schätzbarkeit (ihres Wertes) bestimmen, so drückt man sie aus durch das gemeinsame Maß des Geldes. Daher sagt denn Antonin (IV. 5. 17. § 1): „Geld fällt unter den Gesichtskreis nütz- „licher Dinge (pecunia cadit sub ratione bonorum utilium).“ Es ist also das Geld nicht nützlich an sich (cadit sub ratione etc.), sondern sofern es als Austauschmittel und Wertrepräsentant stets von Werten bezw. nützlichen Dingen zum Zwecke des Austausches gesucht wird.

Man ist deshalb, wie Antonin, Augustinus folgend, bemerkt, berechtigt, in diesem Sinne alle nützlichen Dinge überhaupt Besitz, Vermögen oder Geld zu nennen (II. 1. 4. § 2). „Alles, was die Menschen auf der Erde haben, worüber sie Herren sind, wird Geld genannt, wie Acker usw., und solches, was gewöhnlich gekauft und verkauft wird (Totum, quodquod habent homines in terra, quorum sunt domini, pecunia vocatur: ager, arbor, pecus et huiusmodi; ideo pecunia vocatur quasi a pecu, quod quidquid antiqui habebant in pecoribus habebant).“

Somit ist ihm auch hier das Geld direkt Wertrepräsentant nützlicher und käuflicher Dinge. Vgl. noch IV. 5. 17. § 1: Alles, das von einem auf den anderen an Besitztümern übertragen wird, wird mit Geld ausgedrückt (nomine pecuniae significantur).

Soviel zunächst bei Antonin über Begriff und Zweck des Geldes.

Es ergeben sich nun aus dem Gesagten einige Folgerungen:

Ist das Geld Umtauschmittel, d. h. sucht das Geld die Waren und die Waren das Geld auf behufs Austausch, so ist begreiflich, wie es wirtschaftlich ungesund ist, wenn dieses Umlaufsmittel sich in den Händen weniger befindet. Vgl. unten § 25 vom Münzenvorrat.

Ferner hat das Geld (als solches) nur insofern Wert, als es gegen nützliche Dinge, Lebensmittel etc., eintauschbar

ist oder selbst (als Metall) zu (gewerblichem) Nutzen verwandt werden kann (z. B. eingeschmolzen wird). Ein Land ist daher nicht ohne weiteres um so reicher, je mehr Geld es hat.

§ 24.

Notwendige Eigenschaften guten Geldes.

(a. Natürliche Eigenschaften als Grundlage, b. staatliche Autorität.)

Seine volle Bedeutung gewinnt das Geld nur auf Grund bestimmter Eigenschaften. Das erste Erfordernis guten Geldes sind bestimmte natürliche Eigenschaften. Deshalb tadelt es Antonin als Betrug (II. 1. 17. § 4), „wenn „man Talmigold für Gold verkauft oder künstliches Gold „und Silber (alchimicum) für wahres, weil es nicht also „rein wie echtes ist (quia non est adeo purum sicut verum), „ferner nicht dieselben Eigenschaften hat (non habet easdem proprietates), wie z. B. durch seine Schönheit zu erfreuen (sicut proprietatem laetificandi) oder gegen alle „Einflüsse Dauerhaftigkeit zu besitzen (aut quod non valet „contra certas infirmitates)".

Geld kann zwar als bloßes Umlaufsmittel aus Papier, Leder gemacht sein, sofern es allgemein anerkannt ist. Vgl. Thom. Aqu. Comment. in octo libr. Politic. Aristot. Paris 1645. lib. I. lect. VII. col. I. C. pag. 29.; vgl. Arist. I. Polit. 3. (ed. Acad. I. c. 1. n. 9. — ed. Susem. I. 3.). Doch ist es gut, wenn es als Wertmesser und Wertrepräsentant auch selbst durch bestimmte Eigenschaften Wert und Schätzbarkeit besitzt. Antonin führt insbesondere das Geld als Metallgeld an; vorzüglich das aus Edelmetall geprägte gefällt, wie obige Stelle besagt, durch Schönheit, Festigkeit, Standhaftigkeit (valet contra certas infirmitates).

Dazu kommt die Geltung kraft Übereinkommens oder staatlicher Autorität.

Schon auf Grund der genannten natürlichen Eigenschaften ist das Geld ein vielfach annerkanntes und beliebtes

Ding auch von Wert, da es gern gegen Aushändigung anderer Güter zu Tausch genommen wird. Vor allem aber wird seine Geltung, selbst event. im Gegensatz zu den (fehlenden) natürlichen Eigenschaften (guten Geldes), vom Fürsten, also von der obrigkeitlichen Autorität bewirkt. „Das Geld erhält durch den Fürsten[1] die Kraft, vermöge „der es jeder annehmen muß (per principes recipi man-„datur).“ II. 2. 1. de manu falsificati l. c. c. 18. Daher fügt Antonin hinzu: „Es ist nicht erlaubt, ohne Genehmigung „des Fürsten oder Kaisers Münzen zu schlagen.“ II. 2. 18. § 4.

Nach II. 2. 1. ist die Münzenfälschung viel im Gange, sofern man „falsche Geldstücke macht (fabricando), sie „prägt (incidendo) oder gefälschte oder geringwertige „(diminutis) für gute (pro legitimis) mit Wissen (scienter) „gebraucht.“ Vgl. noch genauer darüber Anton. S. th. II. 1. 18. § 4. 5. Übrigens wurde Münzfälschung mit dem Tode bestraft.

§ 25.

Die Münze.

(Gutes und schlechtes Geld. — Kursunterschiede.)

Abgesehen von Fälschungen kann man hinsichtlich des Metallwertes des kursierenden Geldes von gutem und schlechtem Gelde reden. So verlangt Antonin II. 1. 18. § 4, „daß nach Innocenz die Münze nach ihrem Prägewert „(in forma) soviel gelten soll, als sie gilt hinsichtlich des „verwandten Metallstoffes (quantum in materia valet) ab-„züglich nur der Selbstkosten, welche die Obrigkeit aus

[1] Aristoteles I. Polit. 3. (ed. Susemihl) und Thomas Aqu. Comm. in Polit. Paris. 1645 (lib. I. lect. VII. p. 29. col. I. C). (Ut homines liberarentur a necessitate mensurandi vel ponderandi impresserunt aliquem characterem, quod ponitur in signum, quod metallum sit tantae quantitatis, sicut etiam in aliquibus locis imponuntur quaedam signa publica ad mensuram — vini vel frumenti.) Vgl. auch Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 77. a. 2. ad 2. (ad rectores civitatis pertinet determinare, quae sint iustae mensurae rerum venalium). Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 118. a. 7.: denario utimur fideiussore ad omnia habenda. Vgl. von den Münzen unten § 25.

„eigenem zu bestreiten nicht gehalten ist (deductis tantum „expensis quas auctoritas facere de suo non tenetur)."

Beim guten Gelde soll also der Metallwert im allgemeinen dem staatlich festgesetzten Werte (Repräsentativwert des Geldes, s. oben § 23) entsprechen unter Abzug der Produktionskosten.

Schlechtes Geld erhält nun (II. 1. 18. § 4 u. 5) hier und da Zwangskurs, „wenn um ein bestimmtes Gewichts„maß jeder Denar von Anfang alsbald auf Befehl des „Fürsten geringer ausgeprägt wird[1] und dieser die so ge„minderte Münze anzunehmen gebietet, gleich als wenn sie „ihr ursprüngliches (gutes) Gewicht hätte". Dies ist nur ein Notbehelf.

Der Fürst wird (a. a. O. § 4) die Münze nur verschlechtern dürfen, wenn er notwendig Geld braucht. Aber die Münze soll dann die Grenzen des Staates in solchen Zeiten größter Not nicht überschreiten; außerdem ist zu solcher Handlung die Zustimmung des Volkes erforderlich.

Hostiensis[2] (über ihn S. 65 Anm. 1) folgend, erklärt er es für „Betrug (fraudatur extrinsecus), wenn der Fürst „gute Münze einzieht (bonam monetam reprobat) und eine „gleichwertige oder minderwertige Münze an die Stelle setzt „(subiicit) zu dem Zwecke, um für die gute Münze einen „hohen Preis zu erlangen (ut de reprobata bonum forum „habeat), oder sie einschmelzen und (minderwertig) um„prägen zu lassen (et illam conflari faciat et cudi)."

Hört der beregte Zwangskurs auf (mandat princeps recipi ac si primi ponderis esset a. a. O.), so hat in Ländern,

---

[1] Über Geldverschlechterung und Finanzkünste vgl. A. Contzen S. J. († 1635), Politicorum lib. VIII. c. 16. §§ 5. 12. 24. 26 und l. c. c. 17. § 1 und 2 (dort auch einiges insbesondere aus der deutschen Münzgeschichte). Vgl. auch unter diesem Gesichtspunkte Sylvester Maurus, Aristotel. libri duo Oeconomic. Romae 1668. lib. II. c. 1. art. 2. n. 3. 16. 20. etc. (Verkauf des Münzenmonopols — Ausgabe von Eisengeld gegen Einziehung von Silbergeld — Münzverschlechterung unter Dionysius von Syrakus).

[2] Imo si princeps indiget, potest habere (sc. ex monetis cudendis) aliquid lucrum et sic minus valeat quam materia et deductis expensis. Et hoc verum, si extra regnum non spargeretur moneta talis, quod sc. extra regnum spargendo sequeretur damnum etiam non subditorum (nach Innocenz).

wo der Fürst nicht gebietet (Ausland), die verschlechterte Münze nicht mehr den Nennwert (forma), sondern nur den ordnungsmäßigen Metallwert (tantum valet moneta in forma, quantum in materia valet deductis tantum expensis). Beiläufig gesagt, galt als rein Silber solches zu 12 ligiae und Gold zu 24 carathi. p. III. 8. 4. init.

Somit erhält die Münze einen Kurs. Sie wird Ware. Antonin berichtet den Kursunterschied von Venedig und Florenz (II. 1. 7. § 48) — zu Venedig 100, zu Florenz 106. „Der Münzenumlauf (cursus monetae) bewirkt einen Wert„aufschlag (operatur excessum valoris) je nach der Ver„schiedenheit des Ortes. Auch die Verschiedenheit der „Münzen bewirkt dies (operatur hoc et monetarum di„versitas)."

Wenn der letztere Satz auf die verschiedene Güte der Münzen in verschiedenen Ländern Bezug hat und der geringere Kurs seinen realen Grund in einer besonderen Geringwertigkeit der Münze, so hat doch die Verschiedenheit des Ortes (diversitas locorum) an sich noch in dem Sinne Einfluß auf den Kurs, sofern Antonin konstatiert, daß das Geld im Lande der Prägung eine geringere Neigung zum Sinken im Wert hat, als in einem fremden Lande (sowohl ob des größeren Vertrauens zur Regierung als auch ob des Zwangskurses). „Denn es gilt ein Floren zu Florenz „(florenus Florentinus) mehr als anderswo, ebenso ein „römischer Dukaten (ducatus Romanus) zu Rom mehr als „anderswo." Über die Wechsler, die den Kursunterschied gewerbsmäßig benutzen, s. unten § 34.

Schließlich sei noch die Stellung des Staates zum Münzenvorrat nach einer Notiz Antonins berührt. Es ist Aufgabe des Staates (vgl. II. 1. 16. § 2; Pertinet ad oeconomos vel Politicos; vgl. I. Polit. Arist. — Übers. von Susemihl, Polit. VII. c. 5. § 2 S. 671), „im Staate für das „zum Leben im Hause, der Familie und dem Staatswesen „Nötige zu sorgen (providere domibus et familiae suae et „civitati de rebus necessariis vitae)", also auch Handel und Tauschverkehr zu ermöglichen und zu fördern (vgl.

Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 77. a. 4). Die Aufgaben der Beamten diesbezüglich deutet an Aristot. Polit. VII. c. 5. (ed. Susemihl p. 671). Daher fährt Antonin fort: Zu dieser necessitas vitae (die den Staat als oeconomus angehe) gehöre auch der Austausch der Dinge (commutatio naturalis necessaria ... rei ad rem vel rerum et denariorum propter necessitatem vitae; a. a. O. § 2).

In diesem Sinne beklagt er es (um hier die kurze, wenn auch bestimmte Notiz Antonins zu erläutern), wenn in einem Staate Geld als Umsatzmittel fehlt, da dann wegen Münzenmangels (propter penuriam denariorum III. 8. 2. § 3) (wie es auch zu Antonins Zeit der Fall war) vielfach unmittelbarer Tauschverkehr (de pannis ad lanam vel de pannis laneis ad sericos — vel de serico ad aromata) stattfindet (multum frequentantur).

In demselben Sinne erwähnt Antonin das Bestreben mancher Bürger, die sich auf das äußerste versündigen (enormiter peccant) gegen den Nächsten und die Allgemeinheit, sofern sie (neben Lebensmitteln und anderem) auch Münzen aufkaufen, um einen Mangel herbeizuführen. (Anton. S. th. II. 1. 23. § 16.)

Trotz der Dürftigkeit der Notiz eröffnet das Zitat einen Ausblick auf den Zusammenhang zwischen dem Werte der Münze und dem Werte der Dinge und Waren. Wird nämlich das Geld aus Gewinnsucht (s. a. a. O.) (ex causa avaritiae) aufgekauft (congregat, a. a. O.), so ist es im Verkehr selten und daher gesucht (omne rarum carum, s. oben § 11 — tempore indigentiae). Folglich scheint der Wert des Geldes ob der Seltenheit plötzlich sich zu erhöhen, und es wird zum Einkauf nur sparsam am Markt erscheinen. Die Waren aber sollen verkauft werden und müssen es zum Teil, und so wird man für dieselben Münzen bestimmten Wertes mehr Getreide und andere Dinge erlangen, als bei größerem Münzenvorrat, so daß eine Geldteuerung eine Entwertung der Lebensmittel bewirken kann.

Jene, die Antonin der avaritia bei solchen Manipulationen bezichtigt, werfen dann die Münzen wieder auf den

Markt (s. oben § 21 vom Aufkauf), und bei dem nunmehr steigenden Werte der Dinge verkaufen sie die eigenen Waren teurer. (Über das Treiben des Aufkaufens des Geldes s. Soto VI. q. 12. a. 3.)

Daher ergibt sich implicite für den Staat die Pflicht, dafür zu sorgen, daß die auszutauschenden Waren stets Geld als Umlaufsmittel finden, daß also der Geldvorrat eines Landes den Anforderungen des Handelsverkehrs entspricht.[1]

Sechstes Kapitel.

Von der Zahlung.

§ 26.

Preis und Zahlung.

a) Die Barzahlung und ihr Vorteil.

Antonin (III. 8. 4. § 2) unterscheidet einen Verkauf gegen bar (ad contantos) und auf Borg (ad terminum).

Bezüglich des lanifex sagt er (a. a. O.): „Wenn der „lanifex Tuch auf Borg zum selben Preise verkaufen wollte, „zu dem er gegen Bargeld (ad contantos) verkauft, so „würde er am Jahresabschluß (in capite anni) nur sein „Kapital (Stammgeld — in sua capitali) wiederfinden und „hätte vergeblich seine Arbeit für andere aufgewandt (wie „man behauptet) oder es würde sich ein höchst geringer

[1] Vgl. Thom. Aqu. Comm. in Aristot. Polit. (lib. I. lect. VII. p. 29. col. I. C.). Er spricht vom Gelde überhaupt (von den metalla), daß modicum de istis propter eorum raritatem volebat multum de aliis rebus (von der Kaufkraft des Geldes).

Vgl. insbesondere Soto, De iustitia et iure lib. VI. q. 12. a. 1. ad 2.: monetae valor, cum augetur, licet non mutet naturam metalli, mutat tamen naturam monetae, quatenus rerum mensura est etc.

Vgl. A. Contzen, Politic. libri X, Lib. VIII. c. 10: Ex Hispania et Peruvia ingens auri et argenti vis adfertur, nec aliud tamen effectum est, quam ut ex abundantia pecuniae rerum pretia creverint.

„(minutissimum) und unangemessener (indecens) Gewinn „ergeben, und das nicht nur bei einem Jahreswechsel (in „una vice) und in einem Jahre, sondern gleichsam immer. „Indem sie also ein solches Stück Tuch (pannum) bar mit „45 Floren verkaufen, gewinnen sie, sc. wie sie sagen, wenig „oder nichts, demnach (geben sie vor) müßten sie so einige „Stücke verkaufen, um täglich Geld im Vorrat zu haben „zur Lohnzahlung an die Angestellten (tantum sic oportet „eos aliquos pannos vendere ut habeant pecunias paratas „ad dandum ministris de die in diem), da sie auf die „Zahlung der auf Borg verkauften Stücke über Jahr und „Tag (per annum et mensem) zu warten hätten. Auch „hätten sie Mühe damit, daß sie mehrfach mahnen müßten „(durch Boten: sustinent laborem ad mittendum ad exi- „gendum pluries) und vielfach die Kunden zum festge- „setzten Termin (in termino convento) nicht zahlten. Daher „leiden sie Schaden und werden zuweilen betrügerisch „überhaupt nicht bezahlt (fallendo non solvuntur), was „alles wegfiele (quae omnia cessarent), wenn ihnen bald „beim Verkauf bar bezahlt würde. Auch, wie sie sagen, „würden sie lieber soviel Stücke zu dem Preise von 45 „oder 46 bar verkaufen, wenn sie allen oder den größten „Teil des Vorrats so verkaufen könnten, als zu 50 auf „Borg, weil sie nämlich das Geld, das sie so empfangen „(pecuniam tunc habitam), rasch wieder umsetzen könnten „in reicherer Stückproduktion (cito reinvestirent pluries „in anno pannos faciendo), und was sie am Barpreise „jedes Stückes im Verhältnis zum Borgpreise weniger emp- „fangen, würde wett gemacht (recompensarentur) durch „die vermehrte Stückproduktion (ex multiplicatione facti- „onis plurium pannorum), da sie 100 Stück fertig brächten, „wo sie jetzt nur 50 wegen Geldmangels infolge Borgverkaufs „(propter carentiam pecuniae quam exspectare habent ex „termino) fertigstellen könnten.“

In dieser Stelle, die hauptsächlich die Einwände der Tuchmacher gegen den Vorwurf enthält, sie verkauften zu gern gegen Borg, um höheren Preis zu erlangen und

den Vorwurf des Wuchers (usura) zu umgehen, bezeichnet Antonin als Vorteile der Barzahlung:

1. das rasche Bereitsein des Geldcs für fortgesetzte gewerbliche und Produktionszwecke. Der Betrieb litte so keine Störung, und die Produktion würde gefördert, sofern das geschuldete Geld mehrmals im Jahre in Waren wieder umgesetzt werden könnte;

2. die Ermöglichung prompter Lohnzahlung an die Arbeitsleute.

3. Ferner würde so der Geschäftsgewinn bei dem bedeutenderen Umsatz und größerer Produktion viel höher (statt 50 könnte man 100 produzieren und umsetzen), so daß der Kaufmann auch bei billigem Barpreise noch besser fortkäme als bei hohem Leihpreise.

4. Auch käme inbetracht die Ersparnis vieler Laufereien, Mühen und Ärgernisse bei der Einziehung der Schuld.

5. Wäre der gänzliche Verlust von Summen bei Insolvenz ausgeschlossen (vgl. über ratio periculi unten § 27).

6. Auch für den Käufer ergäbe sich obigem zufolge mancher Vorteil.

Daher ist denn Antonin sehr für die Barzahlung. Ja er entscheidet sich dafür, demjenigen, der sich verwilligte, da er erst an einem bestimmten Termin zu zahlen hätte, früher zu zahlen, einen Rabatt (wegen der oben genannten Vorteile) zu gewähren und ihn zum pretium pium statt zum pretium rigidum zahlen zu lassen (vgl. über den Preis oben § 15; vgl. II. 1. 8. § 3).

Der Schuldner kann sich mit der früheren Zahlung mit Benutzung dieses Nachlasses (innerhalb des gerechten Preises und dessen Stufen) insbesondere freimachen, wenn er, um früher zahlen zu können, z. B. „Waren billiger (viliori „foro) verkaufen müßte (oder aber, was jedoch nicht leicht „zu glauben ist, sofern es nicht durch die Umstände sich „klar ergibt, — wenn ihm nicht sowohl wegen der früheren „Zahlung, als vielmehr aus einer gewissen Freigebigkeit

„etwas nachgelassen würde)." Ja der Schuldner kann den höheren Wert der Ware (z. B. Getreide im Winter teurer) benutzen, um ev. mit weniger seine Verpflichtungen zu tilgen.

Antonin billigt jedoch vorsichtig den Abschlag am Preis (innerhalb des pretium iustum) zunächst nur bei Barzahlung, wenn zu deren Ermöglichung für den Schuldner größere Schwierigkeiten zu überwinden waren. Vgl. außer II. 1. 8. § 3 auch II. 1. 8. § 13. Dort führt er ein konkretes Beispiel an: Es soll jemand 100 in einem Jahre zurückzahlen; auf Drängen zahlt er bald 90. Aber er hat dadurch Schaden, daß er das Geld nicht bereit (in promptu) hat. Dieser Schaden wird ihm durch den Nachlaß nur ersetzt (talis debitor in dando illa centum ante tempus sibi concessum, inde recipit damnum, puta quod cum non habeat in promptu, oportet eum accipere ad usuram seu vendere res suas minus iusto pretio).

Wegen der oben genannten Vorteile der Barzahlung wird es meist in der Hand des Gläubigers liegen, die ratio „liberalitatis" (freiwilliger Nachlaß), die Antonin konzediert, bei Barzahlung anzuwenden. Doch fürchtet Antonin stets, daß eine zu weite Konzession eine Umgehung des Zinsverbotes und so Geldwucher (usura) sei. Er hält daher diesen Ausweg für eine via obumbrata et arta, wenn auch der gerechte Kaufmann sich ihrer bedienen darf (l. c. § 3 am Ende). Auf seiten des Verkäufers scheint ihm usura noch am wenigsten zu fürchten (II. 1. 8. § 4); „denn „weniger empfangen, um eine schnelle Zahlung zu erreichen, „sieht nicht nach Wucher aus, vielmehr könnte sich bei „dem, der weniger zahlt (ex parte eius qui minus dat), „eher eine Art usura denken lassen, da er einen Zeitraum „verkauft". (Vgl. über „Zeitverkauf" unten § 31.)

Deshalb sei festzuhalten, was Thomas einem Florentiner auf Befragen antwortet (s. das Zitat § 4 a. a. O.): Der Borgverkauf darf nie vom gerechten Preise unter Anrechnung der Zeit abgehen machen. Es sei stets zu „unterscheiden, ob der Kaufmann seine Waren auf Borg

„über den gerechten Preis verkauft oder nicht“. Wegen Zahlungsaufschub (propter exspectationem temporis) über den gerechten Preis zu fordern, ist ungerecht; wenn aber jemand noch zum gerechten Preis verkauft und einen Aufschub gewährt und darob den höheren Preis (sc. innerhalb der Stufen des gerechten Preises) fordert (sc. secundum quantitatem iusti pretii vendit licet terminum tradat et pro termino pretio maiori videatur vendere), so ist das keine usura.

b) Lieferung und Zahlung getrennt.

Trotz dieser Vorteile der Barzahlung erscheint solche nicht immer erreichbar, und der Geschäftsusus hat auch damals ein gewisses „Ziel“ der Zahlung gewährt. Schon Thomas sagt, wie Antonin a. a. O. § 4. zitiert, in der epist. ad electum Capuanum: „Vorausgesetzt, daß die Sitte „der dreimonatlichen Fristgewährung (consuetudo de dilatione solutionis usque ad spatium trium mensium), wie „sie vorgeschlagen wird, zum gemeinsamen Vorteil „der Kaufleute dient, sofern nämlich die Handels„geschäfte dadurch erleichtert werden (sc. pro expediendis „mercationibus) und sofern diese Übung nicht zur Um„gehung des Wucherverbots (in fraudem usurarum) ein„geführt ist.“

Wenn Antonin, um die Umgehung der usura im Borgverkauf zu verhüten, möglichst zum Barverkauf rät (perinde rebus sic stantibus si lanifex et mercator tantum vendit pannos et merces suas ad terminum, pro quanto venderet ad denarios numeratos, si praedictae impietates cessarent — non sibi aedificat ad gehennam), so begegnet man ihm mit folgenden Einwänden (a. a. O. § 3): „Welch „ein Mittel gäbe es dann für die Tuchmacher und anderen „Kaufleute, die ob eines Preises, der unter die Gerechtigkeit „gemindert würde (ultra iustitiam minoratum) ihr Tuch „und ihre Ware doch nicht verkaufen könnten, wenn sie „damit viel von ihrem Anlagekapital verlören (multum

„amittant de capitali) für den Fall, daß sie auf Borg „(sc. zum Borgpreis) die beregten Waren nicht verkaufen „wollten; gar oft (quandoquidem) würden sie, falls sie auf „Borg nicht verkauften (si non vendant ad terminum), gar „keinen Käufer finden können (non possunt reperire „emptorem)."

Da also Antonin verbietet, ob des Zahlungsaufschubs einen ungerechten Preis zu nehmen (ultra iustum pretium), beklagt man sich, als würde ev. ganz der Verkauf auf Borg verboten, und sagt: wenn wir nicht auf Borg verkaufen dürfen, wird uns überhaupt niemand abkaufen, und so finden unsere Waren keine Abnehmer, und das Warenlager bringt keinen Erlös (amittant de capitali). Darauf antwortet Antonin und zitiert die obige Auskunft des Aquinaten: Ist eine solche Gewohnheit der Fristgewährung zum allgemeinen Wohl (pro communi bono — non in fraudem usurarum) und Erleichterung des Handels (pro expeditione mercantium), so solle man ruhig auf Frist (ad terminum) verkaufen, aber immer innerhalb des iustum pretium, höchstens zum pretium rigidum (s. oben vom Preis § 15). Er läßt sich also durch obige Einwände den Streitpunkt nicht verschieben.

Weil nun die Grenze des pretium iustum meist nicht eingehalten wird und weil man bei Borgverkauf (s. unten über pretium augmentatum § 27) wirklich wucherische Preise forderte, so kämen diejenigen Tuchmacher z. B. in Florenz, die nicht mit der Mehrheit auf Borgpreise verkauften, sondern bar, zu so niedrigen Preisen, daß sie klagten, sie erreichten dabei nicht die Selbstkosten (vgl. II. 1. 8. § 5). Er fährt Laurentius de Ridolfis (tractatus de usuris, verfaßt 1403 [s. tractat. illustrium — Iurisconsultorum Venet. 1584. tom. VII. pag. 38. n. 6.]) zitierend mit dessen eigenen Worten fort: „Bei all dem fühle ich mit unseren guten „Tuchmachern (compatior lanificibus meis), von denen „einige, wie ich erfahren habe, gegen bar nicht verkaufen „wollen, weil sie eben weniger als zum Borgpreis erhalten. „Wie man mir sagt," setzt Laurentius fort, „ist es wahr,

„daß, wenn sie für bar verkaufen, würden sie aus dem „Tuch nicht so viel lösen (non haberent tantum de „pannis), als sie das Rohmaterial und die dazukommenden „Auslagen kosten.“ Trotzdem muß Antonin dabei bleiben: „wenn sie teurer verkaufen, als der Wert beträgt, unge- „achtet, ob sie auch die Sache selbst teurer zu stehen käme „(non obstante quod plus constiterit), so nehmen sie jenes „Mehr zu Ungebühr (illud plus percipiunt ultra sortem).“ „Auch muß ich bemerken (dico),“ so fährt er fort, „daß „bei Anrechnung der Kosten der rohen Wolle, des Fär- „bens und der Handarbeit (attento constito rudis lanae, „tincturae ac manufacturae) es nicht wahrscheinlich ist, „daß der Tuchmacher dann billiger (pro minori pretio) „sein Tuch verkaufen möchte, als es ihm selbst zu stehen „komme, selbst wenn die Arbeitsmühen des Tuchmachers „(quinimo pluris consideratis operis personae ipsius lani- „ficis) nicht erst in Anschlag gebracht würden.“ Antonin entgegnet also strikt, es sei ein Verkauf für gewöhnlich höchst unwahrscheinlich, bei dem nicht einmal die Unkosten gedeckt würden.

Dies sei also nicht mehr der natürliche Gang der Wert- und Preisbestimmung. Deshalb deckt Antonin die künstlichen Manipulationen auf, die solche ungesunde Verhältnisse verschulden.

Er fährt also fort: „Wenn somit der Tuchmacher „nicht Abnehmer findet, die zu solchem (dem natürlichen) „Preise“ (s. oben § 20 über Minimalpreis) „zu kaufen ge- „willt seien, so kommt das nicht daher, daß das Tuch nicht „so viel wert sei, sofern ja der Kleinverkäufer (ritagliator) „zu noch höherem Preise verkauft und doch Käufer findet.“ Man dürfe also nicht klagen, so ist der Sinn der Stelle, als seien an diesen Verhältnissen die schlechten Preise schuld, als ob der Preis etwas Abstraktes wäre, das sich wie ein fatum an Kostenaufwand u. a. überhaupt nicht kehrt. Dagegen spreche der Umstand, daß die Detailverkäufer ja noch viel teurer verkaufen und doch Abnehmer finden. Daher liege der Grund „in den betrügerischen

„Manipulationen der Detailverkäufer und anderer Händler „(ex impostura ritagliatorum et aliorum mercantium), die „sich zusammentun (se componere), auf daß niemand zu „einem anderen als dem vereinbarten Preise Tuch kaufe, „es sei denn mit Zahlungsfrist (nisi terminus concedatur)." Es erscheint also die freie Preisbildung gelähmt durch den Ring der Detailverkäufer und ähnlicher, die gegen bar nur einen bestimmten geringen Preis (Unterpreis) den Fabrikanten zu zahlen sich gegenseitig verbinden, um auf Leihe (ad terminum), wenn auch gegen höheren Preis, Waren zu erlangen.

Das leitet aber nach Antonins Anschauung zur usura, die in der Bezahlung der Zeit liegt, erschwert (wie oben bemerkt) den Barverkauf und macht ihn unlohnend und bildet so die Brücke zur usura. (Wie schlecht Antonin auf die ritagliatores ob ihrer betrügerischen Manipulationen zu sprechen ist, vgl. noch III. 8. 4. Über die ritagliatores und den Detailverkauf siehe Andeutungen bei Alfr. Doren, Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte. Leipzig 1897. [Schmollers staatsw. Forschungen Bd. 15 Heft 3] S. 76 und Anm. 1. S. auch ob. S. 27 Anm. 1.)

Solchem Streben und Einfluß der Kleinverkäufer und ähnlicher arbeiten nun in die Hände solche aus den Fabrikanten (lanifices), die viel Geld liegen (zur Verfügung) haben und, weil sie es nicht brauchen, gern stunden. Daher sagt Antonin: „Ich habe sogar gehört, daß es einige „Fabrikanten (Tuchmacher) gibt, die, da sie überaus reich„lich über Geld verfügen (pecunia plurimum habundantes), „mehr Sorge auf dieses, denn auf ihr Seelenheil verwenden. „Indem sie nämlich das Geld nicht nötig brauchen, ver„kaufen sie auf Zeit mit reichlicherem Ausmaß (pro ma„iore quantitate), als wenn sie bar verkauften (quam si „venderent ad contantos)."

„Deshalb" (und dies löst das Rätsel, warum der Preis des Tuches nicht einmal die Selbstkosten decke) „finden „andere, die zu Barzahlung (ad contantos) verkaufen wollen, „niemand, der ihnen dem Ausmaß entsprechend (pro

„quantitate debita) abkaufen möchte. Daher müssen sie „dann auf Frist verkaufen, wie jene Geldmächtigen."

§ 27.

c) Vom „vermehrten" und vom „verminderten Preis" (pretium augmentatum — minoratum) im besonderen.

Vom gerechten Preis handelten wir oben (§ 15). Bei der Zahlung, sofern sie insbesondere vom Kauf getrennt ist, sei einiges gesagt über den sogenannten (ungerechten) ob des Zahlungsaufschubes „vermehrten" oder ob der früheren Zahlung „verminderten" Preis.

Führt der Borgverkauf zu einer Preiserhöhung, die auch über das pretium rigidum hinausgeht (pretium augmentatum), so ist er unerlaubt, wie wir gesehen. Vom pretium augmentatum auf Frist spricht man hinsichtlich des Verkäufers, wenn der „Käufer der gekauften Sache „nicht alsbald zahlt, sondern Frist verlangt" (II. 1. 8. § 2). Nun macht man den Einwurf, als sei dem Kaufmann erlaubt, „zu gewinnen, aus dem Grunde, weil er zum allgemeinen „Nutzen sich Arbeit und Auslagen und vielfachen Gefahren „aussetzt, weshalb er gerechterweise auch gewinnen muß, „ein Gewinst, der seiner Aufgabe entspricht (lucrum re- „portet competens officio suo)". „Das vermöchte er aber „nicht, wenn er nicht beim Verkauf den Preis so setze, „daß er unter Anrechnung aller Mühen, Gefahren und Aus- „lagen, die er um die Waren gehabt oder noch haben soll, „einen Gewinst habe von 10 oder 15 vom Hundert (pro „centenario). Darauf ist zu antworten, daß es durchaus „nicht in jedem Falle beim Kaufmann stehe, teurer zu „verkaufen, als der Kostenpreis beträgt." — „Wie gesagt, „er darf gewinnen aus den bezeichneten Ursachen (propter „praedictas causas) — aber auf erlaubte Weise" (vgl. oben vom Kostenpreis § 18).

Einem anderen Einwurf, ein „vermehrter Preis" (pretium augmentatum) sei berechtigt propter recuperandum

damnum, ob des Schadens,[1] der aus dem Zahlungsaufschub erwachse (lösen sie nämlich bald Geld, so können sie damit wieder Gewinn erzielen), antwortet er [vgl. übrigens über Barzahlung oben § 26 a]):

„a) Es könnte sein, daß sie auch nicht gewönnen, „vielmehr außerdem noch das Kapital verlören (insuper „et perdere capitale). Was aber (an Geld) nicht der Gefahr „derartigen Schadens ausgesetzt sei, habe auch keinen „Anspruch auf Gewinn in jedem Falle (quod non stat in „periculo talis damni, non potest stare in certitudine „talis lucri)."

b) Außerdem „könne man nicht Gewinn haben von „einer Sache, die einem nicht gehört".

c) Drittens „kann der Kaufmann zum Gegenstand des „Vertrages nicht Schadenersatz machen, der daraus her„geleitet wird, daß er mit seinem Gelde nichts gewinnt, — „so daß er (andernfalls) verkaufen könnte, was noch gar „nicht besteht. Er kann nämlich am Gewinnhaben viel„fach gehindert werden" (vgl. Thom. Aqu. 2. 2. q. 8. a. 2.).

Auch die Säumigkeit des Schuldners oder dessen öftere Insolvenz wegen Betrugs, Todesfalls usw. können einen ungerechten Preis (pretium augmentatum) nicht begründen. — Solchem Einwande ist also zu begegnen:

a) „Sind auch viele, die zum Termin nicht zahlen, so „zahlen doch andere pünktlich; deshalb sich von beiden „zugleich (den Schuldigen und Unschuldigen) die Frist „(sc. die Nichteinhaltung der Frist) bezahlen zu lassen, „ist ungebührlich und ungerecht; anders, wenn der Ver„käufer ein Interesse aufweist; dann darf er, wenn die Frist

---

[1] Vgl. über damnum emergens und lucrum cessans Contzen VIII. 17. § 3. Über die ratio periculi, ratio morae: Javellus, Phil. oeconom. tract. 6. c. 6.

Vgl. die vorzüglichen Ausführungen bei Soto, De iustitia et iure VI. q. 4. a. 1., wo sich Soto auf Anton. S. th. II. 1. 2. § 2 beruft. A. a. O. a. 2. erörtert Soto das berühmte cap. Naviganti (Alexander III.) und das cap. in civitate (Gregor IX.).

Vgl. übrigens über die ratio poenae, ratio interesse, ratio periculi, über vendere tempus, quod non est suum, über das cap. extra de usuris consuluit und das cap. naviganti D. Scotus, Quaest. sup. Sentent. IV. dist. 15. q. 2.

„nicht eingehalten wird, Schadlosigkeit verlangen; dann „ist es nicht usura, da der Zuwachs (excrescentia) nur „genommen wird zur Verhütung von Schaden, nicht aber, „um Gewinn zu erlangen.“

b) Fragt man: „Wie ist es mit denen zu halten, die „niemals zahlen, woher kann man sich schadlos halten? „Darauf diene zur Antwort, daß ihr Gewissen sie selbst „darüber anklagen muß, weil sie an der gewährten Frist „ja schuld sind. Sie werden doch nicht genötigt, an solche „(die Frist zur Zahlung verlangen) zu verkaufen; auch „würden sie ihnen nicht verkaufen, wenn sie glaubten, sie „würden nicht zahlen; aus der Unsicherheit (ratio dubii), „die jedem Darlehen anhafte, dürfe man nicht noch Gewinn „hoffen. Auch ist es ungerecht (wie bemerkt), daß die „zur Frist Zahlenden Strafe leiden für die Nichtzahlenden.“ Bei der Beurteilung dieser Stellen muß man wohl inbetracht ziehen das ängstliche Bemühen der kirchlichen Kreise jener Zeit, jede usura als auf Borgfrist (oder sonst in ungerechtfertigt erscheinender Weise) begründetes Aufgeld ernst zu verbieten (vgl. Näheres unten § 31 vom Darlehen).

Ebenso ungerecht ist der (zu Unrecht) „verminderte Preis“ (pretium minoratum), eine Scheinkauf-Manipulation, der eigentlich ein Darlehen (mutuum) mit hohem Zins zugrunde liegt (verhüllte usura: usura palliata). Dies ist der contractus mohatra, der später von Innocenz XI. propos. damn. 40. eigens verurteilt wurde.

„Der (ungerechte) verminderte Preis (II. 1. 8. § 3.) „zeigt sich (z. B.), wenn jemand Tuch oder ein Pferd ver-„kauft für 100 Floren mit Zahlungsfrist nehmen wir an eines „Jahres an einen, der (die Sache) ihm auf der Stelle (mox) „wiederverkaufen soll für 90 (Floren), die bald zu zahlen „sind. Denn der erste Herr des Tuches oder Pferdes gab „ihm 90 Floren, ja bisweilen 80, aber bald in die Hand „(manualiter tunc). Jener aber, der zuerst kauft, zahlt „zur Stelle dem ersten Herrn der Sache nichts, sondern „soll erst nach einem Jahre zahlen. Es ist daher offenbar, „daß so der zweite dem ersten Verkäufer wiederverkauft

„um einen viel zu geringen Preis. Wenn also unter einem „Leihgrund oder vielmehr unter dem Deckblatt tatsächlicher „Zahlung jener dem anderen 90 oder 80 übergibt und „dafür 100 zurückerhalten soll (ab eo debens centum re- „habere), die doch jener ihm nicht gezahlt hat, dann ist „dessenthalben ein solcher Kontrakt Wucherkontrakt (usu- „rarius) und voll Bosheit und Doppelzüngigkeit. Zu be- „merken wäre jedoch, daß, wenn jemand ohne die Absicht, „es wieder zu kaufen, ein Ding ohne Trug verkauft hätte, „ein Pferd für 100 Floren — und es dann vom Käufer „zurückkaufte, der es ihm wie jedem anderen, der es kaufen „will, und zwar billiger verkauft, so wäre es nicht usura: „es könnte aber die Sünde ungerechten Preises vorliegen „(posset tantum ibi esse peccatum iniusti pretii).“ Der genannte Kontrakt ist eine Art der Umgehung des kirchlichen Zinsverbotes (s. unten § 31) unter dem Schein des Kaufes.

Der Vorgang wird klarer, wenn wir die einzelnen Momente des Kontrakts zeitlich zergliedern.

Angenommen nämlich, die kontrahierenden Teile sind nach obigem Beispiele A und B.

Die drei Momente, die bei dem Vertrage unterschieden werden, bezeichnen wir mit I. II. III.

I. Vor dem Kauf:

A hat das Pferd.	B will das Pferd von A kaufen.

II. Nach dem Kauf:

A hat das Anrecht auf Bezahlung des verkauften Pferdes (100 Floren).	B hat das Pferd und schuldet 100 Floren an A.

III. Nach dem neuen Kauf:

A hat wieder sein Pferd und gibt 80 Floren an B sofort bar für den (Schein-) Rückkauf des Pferdes.	B besitzt 80 Floren, die er eben erhalten, und muß in termino (1 Jahr) 100 Floren zurückzahlen.

Daraus ergibt sich klar, daß ein Kauf im Ernst nicht stattfand; vielmehr ist und bleibt das Pferd, ohne einen Fuß zu rühren, bei A. Einfacher gesagt: A lieh dem B 80 Floren und erhält nach Jahresfrist 100 Floren zurück.

Siebtes Kapitel.

Antonin über den Kredit.

§ 28.

Der Kredit eine wirtschaftliche Notwendigkeit.

Beim Beschaffen notwendiger und nützlicher Dinge ist, wie wir andeuteten (vgl. § 26 Preis und Zahlung) oft im Augenblick nicht so viel Geld zur Stelle, um bar zu kaufen. Dann kauft man auf Ziel (ad terminum).

Unter Umständen bedarf man sofort Geld zu einer Zahlung, und wenn man es nicht selbst hat und sich so in Not befindet, wird dem Bedürftigen ein großer Dienst erwiesen, sofern ein anderer zunächst die Zahlung übernimmt oder Geld darleiht.

Dieser Gesichtspunkt der freundschaftlichen Hilfe, die damit an sich unentgeltlich geschehen soll, wie wir unten sehen werden, ist bei der Leihe im Sinne der Kirche von Antonin stets betont.

Über die Notwendigkeit des Kredits (hier zunächst nur als das Vertrauen gefaßt, das jemand bei anderen hinsichtlich der Wiedererstattung genießt) äußert er sich z. B. in diesem Sinne (I. 14. 6. § 3): „Daß sich die Menschen „in ihren Nöten (necessitatibus) bereitwillig (de facili) „helfen, dient zur Förderung inniger Freundschaft. Diese „bereitwillige »Hilfe« bezieht sich nicht nur auf das, was „ohne Entgelt geleistet und geradezu geschenkt wird, son„dern auch auf das, was dem anderen leihweise „gewährt wird (non solum statuit in his, quae gratis et

„absolute donantur, sed etiam in his, quae mutuo conce„duntur), weil diese Art Hilfe häufiger ist und gar „vielen nottut (quia huius modi subventio frequentior „est et pluribus necessarior)."

„Vor allem (so bestimmt schon das mosaische Gesetz) „sollen sie sich (sc. die Menschen) gern bereit finden „lassen, Darlehen zu gewähren."

Vom creditum verlangte bereits das mosaische Gesetz nach Antonins Auslegung, daß er nicht rücksichtslos zurückgefordert werde (ne importune exigerent mutuum a. a. O.). Deut. 15, 23. Exod. 24. und 12. sind hier von Antonin zitiert mit ihren durchaus humanen Bestimmungen.

Es ist zunächst von Interesse zu erfahren, ob Antonin ständige Einrichtungen kennt, durch welche bei Bedarf insbesondere zu gewerblichen oder praktischen Zwecken ein mutuum zu erlangen ist, also eine Art Kreditinstitute.

§ 29.

Kreditgelegenheiten.

1. P. III. 8. 4. § 3 findet sich zunächst eine Stelle, die besagt, daß die Vorsteher der Innungen (z. B. der lanifices) den einzelnen Mitgliedern zur Ausübung ihres Gewerbes aus den gemeinsamen Einkünften ohne Ziel Darlehen gewähren. Antonin verbietet nämlich Zins zu nehmen auch den „Konsuln[1] der Wollzunft (artis lanae) „oder einer anderen Zunft, wenn die Gesamtheit (univer„sitas) der Zunft selbst aus ihren Einkünften (ex introitibus „suis) Geldüberfluß hat (abundans pecunia), und dieses „den zunftangehörigen Angestellten (ministris artis) oder „Tuchmachern leiht, daß sie es in ihr Geschäft stecken „(ut exercentes eam in arte) und von dem gehabten Gewinn „(lucro inde secuto) so und so viel abgeben vom Hundert,

---

[1] Über die Zünfte und die Konsuln derselben s. oben § 6 und S. 25 Anm. 1.

„z. B. 5°/°“, wenn das Erstattete auch zu guten Zwecken (in pios usus) oder für die Armen verwendet würde.

Hier handelt es sich also um eine genossenschaftliche Darlehenskasse.

2. Ganze Körperschaften, wie insbesondere Staaten, sind am hauptsächlichsten angewiesen auf Darlehen. Diesbezüglich handelt Antonin (II. 1. 11.) „de materia montis „in Florentia, impraestitorum in Venetiis et locorum Ianuae“ also von den Montes,[1] Kreditinstituten, wie sie Florenz,

[1] Bezüglich der montes ist Antonins Hauptquelle der berühmte tractatus de usuris von Laurentius de Ridolfis († 1450) (in den tractat. illustrium. Iurisconsult. Venet. 1584. tom. VII. p. 39—50). Vgl. über Laurentius auch Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts. Stuttgart 1875. Indessen zeigt sich Laurentius, der Zeitgenosse Antonins ist, in der Beurteilung dieser ganz neuen Materie noch nicht genugsam sicher, so daß er rät: abstineant qui aliud facere possunt (l. c. p. 42. n. 58). Antonin dagegen urteilt über die materia montis als über eine sittlich völlig erlaubte Sache. Nach Laurentius übrigens „fit mons, si, qui habet substantiam huius mundi, urbi vel rei publicae auri pondus tribuit mutuationis usui dedicando — vel si res publica vel ex aerario id tali usui seponat vel civium contributione conficiat (mons congestus subsidiis civium)“.

Hinsichtlich der Entstehungszeit der montes läßt ein Artikel „Kathol. Seelsorger“ Heft 6. 1896 den ersten mons pietatis 1462 zu Perugia begründet sein. Doch lassen die Andeutungen Antonins (um 1440) das Vorhandensein solcher montes schon früher als sicher ansehen. Sonstige Daten über montes anlangend, so sucht nach Reumont, Lorenzo II. 421 um 1488 ein Minorit Lorenzo für Errichtung eines monte de pieta zu gewinnen. — Vgl. auch die Notiz bei Erich Frantz, Sixtus IV. und die Republik Florenz. Regensburg 1879. p. 120 über die Schädigung des mons durch Lorenzo nach dem Bericht des Rinuccini.

Über die montes vgl. Linsenmann, Moraltheologie. Freiburg 1878. S. 567.

Zur Erklärung der Bemerkungen Antonins über die montes mag dienen von den Späteren: D. Soto, De iustitia et iure VI. q. 1. a. 6.: Er bemerkt, daß „hoc institutum montis pietatis in Italia centum hinc annis ortum est. — Nam Pius II. primus eius refertur approbator et postea a Lateranense concilio sub Leone X. iterum fuit receptus, cuius utique exstat approbationis bulla.“ Bei Soto erscheint, wie bemerkt, das Institut schon mehr ausgebildet.

Vgl. noch Ad. Contzen S. J. († 1635), der wie kaum ein anderer die Notwendigkeit des Kredits betont (Politicor. libri X) VIII. c. 18. § 1. 2. 3. Dort ist auch zitiert eine die montes betreffende Anordnung des hl. Carolus Borromaeus auf dem ersten Mailänder Konzil; auch wird gemeldet, daß „Leo X. ortam de montibus disputationem finivit“ (s. ebenda den Wortlaut der Bulle Leos X.). Überraschend wirkt jedenfalls die treffende Art, wie Antonin in seinen Ausführungen über die montes, als eine durchaus neue Erscheinung des öffentlichen Lebens, sofort die richtige Stellung einnimmt.

Vgl. unten § 32 (der Staatskredit und das Zinsnehmen).

Venedig, Genua hatten. Folgen wir Antonins Beschreibung:

Das Gemeinwesen, wie z. B. Florenz, bedarf für Kriegszwecke überhaupt oder Sold insbesondere (pro gentibus armorum) Geld. Da fordert es Hilfe ein von den Bürgern. Gar mancher zahlt gezwungen, viele aber aus Wohlwollen und Patriotismus (benevolentia — caritas). Der Staat kann aus diesen Darlehen, die wir unten (vgl. § 32 und § 68) noch von anderem Gesichtspunkte aus näher erörtern werden, seine Ausgaben decken, wenn die Steuern nicht hinlangen, oder eine Neuauflage nicht rätlich erscheint. Zu Florenz nannte man diese Aufsammlung von Geld mons (Berg) pietatis oder denarii montis.

Der Staat gab gern (s. unten § 32) für diese Darlehen ein Aufgeld (incrementum) und, sofern dieses Aufgeld vielen Theologen und Juristen gegen das kanonische Zinsverbot zuwiderzulaufen schien, wurde es bald befehdet, von vielen Theologen aber betreffs seiner Erlaubtheit (als incrementum) als zweifelhaft betrachtet. Die Sache selbst, d. h. die Kreditgelegenheit für das bedürftige Staatswesen, wird von allen gelobt (a. a. O. § 1). Ein erbitterter Feind dieses incrementum, der Eremitengeneral Guido de Bello Regaldo, gibt nach dem Zitat Antonins zu, „daß das Gesetz „(betr. die montes, impraestita etc.) ob des Staatswohles „(propter bonum civitatis) zu wahren und zu schützen „sei (custodiendum et protegendum), damit das Gemein„wesen Geld habe für das Kriegsvolk (ad habendam pe„cuniam pro gentibus armorum)". Er bekämpft daran nur, „daß ein solches Gesetz zum Zinsnehmen verführt „(inducit ad recipiendum ultra sortem)".

Bei späteren Schriftstellern hat sich die Einrichtung der montes offenbar schon mehr ausgebildet und streift mehr den Charakter einer Auflage (onus) ab, tritt also als reiner mons pietatis auf, so bei Soto VI. q. 1. a. 6.

(Danach ist der mons pietatis entweder derart, daß reiche Leute dem Staate vorschießen, oder aber der Staat bestimmt Gelder für Leihzwecke resp. hält die Bürger zum

Einschießen in den mons für eine bestimmte Frist an [in certum tempus, puta in annum]. Die Gelder des mons sollen nur gegen Pfanddeckung erhoben werden [pignoraticia cautio], – zuweilen schenken auch reiche Bürger die Mittel eines mons. Vgl. an dieser Stelle auch über die Verwaltungskosten und ein Aufgeld.)

Hier im Entstehen dieses Instituts sind die Notizen über den Charakter desselben noch dürftig, weil man sich der Tragweite desselben noch nicht völlig bewußt erscheint. Wir sehen nur, wie Zwang (Anton. III. 8. 4.) und christliches Gemeingefühl (a. a. O.: benevolentia — caritas) miteinander zu den ersten Anfängen konkurrieren. (Es heißt im § 2 a. a. O.: Sunt et alii qui principaliter moventur ex caritate, qua afficiuntur rei publicae.) Vgl. auch die Stelle de emptione denariorum montis cap. II. des Confessionale Antonins. Mit Scharfblick spricht Antonin auch wegen des angefeindeten „incrementum" (Aufgeld) nicht einfach ab, sondern meint, „man dürfe das endgültige „Urteil darüber nicht überstürzen (non est praecipitanda „sententia)". (Vgl. Näheres unten § 32.)

§ 30.

Das Geld in Geschäftsanlage.

Ehe wir von dem reinen mutuum reden, das Antonin als einen Akt christlicher Hilfeleistung ansieht, betonen wir zunächst, inwiefern Antonin das Geld als gewinnbringend bezeichnet.

Es bringt Gewinn, wenn man es z. B. in Waren umsetzt und diese verkauft oder verarbeitet (und mit Gewinn absetzt). Dann ist es aber nicht mehr das Geld selbst, sondern die um Geld erworbenen Waren mit der darauf verwendeten Arbeit, so daß das Geld einen Stammwert (Kapital) bildet, mittels dessen von dem menschlichen Fleiß unter bestimmten Bedingungen neue Werte produziert werden. (Vgl. oben § 8 vom Kapital.)

Das deutet Antonin an, wenn er S. th. II. 1. 7. § 16 sagt: „Das Geld kann hingegeben werden entweder in

„Form der Darlehnshilfe (per modum mutui) oder als „Depositum oder als Stammgeld (per modum capitalis), „sofern solches die Person zu Käufen und Geschäften be„stimmt (in persona tradentis emptionibus et mercationibus „deputetur)."

Während Antonin bei der reinen Darlehnshilfe (mutuum) und bei hinterlegtem Gelde (depositum) die Zulässigkeit eines Gewinnes seitens des Geldgebers ablehnt, fährt er fort: „Wenn es aber als Stammgeld (Geschäftsgeld — ca„pitale) oder als Soziuseinlage (seu recte societatis) hin„gegeben wird," dann gehört es zum Vertragsinhalt, „daß „jener es getreulich nur zu Geschäftszwecken verwende „(quod deberet eam solis mercationibus fideliter de„putare)". Er macht darauf aufmerksam, daß dies nicht immer eingehalten werde und daß dann oft nicht eine Hingabe von Geld zu Geschäftszwecken bezw. Sozietät vorliege, sondern reines mutuum.

Es ist also nach Antonins klaren Worten eine Geldanlage im Geschäft als Stammgeld (capitale) behufs Bearbeitung oder bloßen Ankaufs von Waren gewinnbringend. Obwohl das Geld ein Mittel und Haupterfordernis ist zur Gewinnerzielung, so ist es doch die gewandte Anlage und der kluge Umtausch desselben gegen Dinge, welche als Arbeit und Umsicht eigentlich den Gewinn erzielt. (So bringt, um unserseits zur Erklärung ein Beispiel zu geben, auch nicht der Pinsel und die Farben, sondern vor allem das Talent, Geschick und die Arbeit des Malers den Verdienst und klingenden Gewinn, obwohl ohne Farbe oder Stift der talentvollste Maler nichts erarbeiten kann.) Diesen Gewinn kann jemand als Geschäftsmann und Unternehmer von seinem Gelde selbst erzielen, soweit er einen bestimmten Betrag als Stammgeld, Stammwert (Repräsentativwert der anzukaufenden Waren usw. -- vgl. oben über Geld als Repräsentativwert § 23) ins Geschäft steckt, oder er kann anderen den Auftrag dazu geben; auch kann er mit anderen in ein Genossenschaftsverhältnis treten derart, daß sie sein

Geld (seine Einlage) gewinnbringend anlegen und verwerten helfen. Gibt er selbst (als socius) nur sein Geld hin, so wird vom Gewinn, da er selbst keine Mühe darum hat, dem socius, der, event. ohne seinerseits eine Geldeinlage zu machen, Arbeit und Umsicht auf die geschäftsmäßige Verwertung des Geldes aufwendet, je nach Gewinn und aufgewendeter Mühe pro rata ein Anteil zufallen. Natürlich muß der Geldgeber, der sein Eigentum so als „capitale" anlegt, gewärtig sein, daß überhaupt kein Gewinn erwächst, ja, daß er auch noch das Kapital verliert. Er trägt also voll und ganz die Gefahr, da das Geld in seinem Eigentum verbleibt.

Das beschreibt Antonin (II. 1. 7. § 3 8): „Jemand gibt „Geld an Geschäftsleute (negociatoribus) oder Handwerker „(artificibus) zu erlaubten Geschäften mit der gleichzeitigen „Absicht (intendens etiam), auch am Schaden sich zu beteiligen" — „wenn die Gefahr für das Kapital von beiden „Kontrahenten getragen wird (si periculum capitalis spec„taret ad utrumque), wenn die Soziusverbindung durch „ähnliche Abmachungen (per talia verba) erwiesen wird, „dann ist der Kontrakt durchaus erlaubt (bene est lici„tus)." Aber es verliert event. auch der andere socius, der bloß seine Arbeit in das Unternehmen einsetzt und auf das Geld des ersten verwendet, dann bei Einbuße den Gewinn (lucrum) und die Frucht seiner Arbeit: „Es ist „nämlich erlaubt, daß ein Teilhaber (socius) das Geld ein„schieße (pecuniam ponat), der andere seine Arbeitskraft „(alius operam) und so durch seine Mühe ersetzt (sic sup„pleat labore), was am Gelde fehlt (quod deest in pecunia)."

§ 31.

Geld im reinen mutuum (in der Leihe).

Betrachten wir das Geld nicht als gewinnbringend in Geschäften angelegt, sondern wirklich vom Eigentümer unter Abtretung des Eigentums dem Darlehensempfänger übergeben, so daß dieser nur die Pflicht übernimmt, die Summe in bestimmter Zeit zurückzuerstatten (also als

Darlehen), so erörtern wir damit zugleich die Anschauungen Antonins über usura (Wucher).[1] Usura ist nicht voll identisch mit dem, was heute als Wucher bezeichnet wird (II. 1. 6.): „Usura ist, was zu dem sc. im Darlehen „hingegebenen Anteil (sorti) hinzukommt mit ausdrücklicher „Absicht bezw. Pakt (quidquid sorti accedit praecedente „intentione vel pacto) oder deutlicher: Usura ist der Ge„winn, der mit Absicht aus dem eigentlichen Darlehen „gezogen wird (usura est lucrum ex mutuo principaliter „intentum)."

Den Grund der Unerlaubtheit der usura deutet Antonin zugleich an in einer anderen Definition (I. 14. 4. § 11): „Usura ist es, wenn man für die Leihe von Geld oder „Dingen, die durch den Gebrauch verzehrt werden, wie

[1] Anlangend den Wucherbegriff, so gibt einen wesentlich weiteren, nicht bloß dem Darlehen annexen Begriff des Wuchers, wie ihn die moderne Zeit statuiert, das opusculum 73. de usura, das sich unter den opuscula S. Thomae Aqu. findet, das aber nach Franc. de Rubeis (de gestis et scriptis S. Thomae, dissert. 19. c. 5. Venet. 1750) wohl dem Aegidius de Lessinia (O. Pr. ca. 1278) zuzuschreiben ist. Dort heißt es (opuscula S. Thomae Aqu. Paris 1656) Pars II. c. 1.: Usura est quidquid praeter sortem accedit sine iusto titulo sive sit in mutuis sive in contractibus aliis. Pars I. c. 3. wird usura genannt jede superabundantia ex usu rerum — praeter finem convenientem vel debitum modum.

Macht man sich beim mutuum der usura schuldig, so verstößt man also „an sich" (per se) gegen den debitus finis, sonst ist usura unter diesem Gesichtspunkte auch bei anderen Kontrakten (in aliis contractibus) möglich, aber secundario (a. a. O. I. c. 7). A. a. O. I. c. 3. heißt usura eine excrescentia, quae habet rationem mali.

Über den Gegenstand (materia) der usura sagt opusc. 73. p. I. c. 2. ferner: „Non tantum pecuniae sive numismata dicuntur materia usurae sed etiam omnes res, quae numero, pondere et mensura determinari possunt et in usum hominis veniunt."

In diesem weiteren Sinne faßt man den Begriff „Wucher" insbesondere heute.

Nach A. M. Weiß, Soziale Frage II. 710, ist „Wucher" „jeder unbe„rechtigte Anspruch auf „einen Anteil an Früchten von einem produktiven, „noch mehr von einem unproduktiven Dinge." — „Wucher ist also Un„gerechtigkeit inbezug auf Gebrauchswerte oder jedwede ungerechte An„eignung eines Gebrauchswertes."

Nach Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Auflage. Freiburg 1895. S. 260 „gehört die Form des Geldverkehrs „ursprünglich und noch heute nach dem üblichen Sprachgebrauche zum „Wesen des Wuchers. — In abgeleiteter Form wird auch im übrigen „Verkehr, sobald Aneignung fremden Eigentums durch Ausbeutung der „Not, des Leichtsinns und der Unerfahrenheit vorliegt, die Bezeichnung „Wucher gebraucht" (vgl. Ratzinger a. a. O. S. 255—266).

„Lebensmittel, etwas über das (hingegebene) Stammgeld „empfängt (usura fit pro mutuo pecuniae vel rerum, quae „usu consumuntur, ut victualium, accipiendo aliquid ultra „capitale)."

Antonin sagt also, es sei Wucher (usura), beim Darleihen von Dingen, die durch den Gebrauch zugleich verbraucht werden, noch einen Nutzen, Gewinn zu verlangen darüber hinaus, daß einem der Gegenstand ohnehin in gleicher Güte oder (wie Geld) in gleicher Höhe unbeschadet zurückgegeben wird. Ein Aufgeld könnte nur entweder ein Kaufpreis sein (und doch ist „Geld unverkäuflich" nach II. 1. 7. § 49, denn es ist als Geld eben nicht Ware) oder ein Entgelt für die Nutzung. Die Benutzung ist aber hier zugleich Verbrauch, und so fiele der Nutzungspreis mit dem Kaufpreis zusammen, der ja eben, wie bemerkt, nicht existiert.

Nach Antonin ist usura verboten (II. 1. 6. § 1)

a) durch das göttliche Gesetz (vgl. Ez. 18. Nehem. 5. Lev. 25. Luk. 6. und andere Stellen a. a. O.);

b) durch das kanonische Recht (cap. namque 10. concil. Carthag. quod incipit: Seditionarios, dist. 46., extra de usuris per totum, In VI. libro de usur. usurarum). Vgl. die Stellen des kanonischen Rechts a. a. O. und auch im Artikel des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte 2. Aufl. Vgl. die reiche Zusammenstellung der Stellen gegen usura in der Veroneser Ausgabe der Summa theol. Antonins.

c) Wenn das weltliche Gesetz usura oft gestatte, so ist zu sagen, daß es sich nicht gegen alles richtet, was Gott verbieten muß.

Vgl. Anton. S. th. III. 3. 4. § 7: „Leihen auf usura „ist verboten von Gott und durch sein Gesetz." Wenn der Fürst es zuweilen zulasse: muß dieser auf das „Wohl „der Gesamtheit als Ziel seiner Herrschaft sehen (debet „bonum multitudinis intendere, ut finem regiminis); daß ‚aber einige darleihen (ad usuram), nützt vielen; wenn „sie (die Fürsten) aber ausnahmslos (stricte) jede usura-Leihe

„verböten, würde der Nutzen, der vielen erwächst, ob des „Mangels an dargeliehenem Gelde verhindert (multae uti-„litates multorum impedirentur propter defectum pecuniae „mutuatae), da nur wenige sich bereit finden lassen, ohne „Gewinst zu leihen (quod pauci reperiuntur qui mutuentur „sine lucro)."

(Vgl. über das Nehmen von Geld auf usura Thom. Aqu. 2. 2. q. 78. a. 4., ebenso Thom. Aqu. quaest. disp., de malo q. 13. a. 4. ad 19.)

Aus diesen letzten Bemerkungen ist ersichtlich, wie sehr auch damals bereits ein geregelter Kredit Bedürfnis war, und daß man um dieses Nutzens eines steten Kredits wegen auf seiten der Landesherren nicht streng das Zinsnehmen verbot.

d) Durch das Naturgesetz (Vernunft) erscheint nach Antonin usura verboten aus folgenden Erwägungen, die zu berühren uns der Vollständigkeit wegen noch gestattet sei.[1]

α) Unerlaubt ist usura ex ratione inaequationis (II. 1. 6. § 1). Das ist wider das Naturgesetz, was contra iustitiam ist: „Es wird nämlich verkauft, was gar nicht existiert."

Man unterscheidet nämlich, wie oben bemerkt, Dinge, die durch den Gebrauch zugleich verbraucht werden. Bei anderen (wie Geld) ist der Gebrauch (consumptio) ein „Zerstreuen (distractio) wie bei (Bar)geld „(pecunia numerata), welches hauptsächlich (principaliter) „erfunden ist, um den Austausch zu bewirken (I. Polit. „Aristot.), und so wird es durch den Gebrauch entzogen „(zerstreut), da es zum Handelsverkehr ausgegeben wird „(in communitationes expenditur)." (Vgl. auch II. I. 7. § 3, wo zugleich gesagt wird, daß das Einschmelzen oder Zurschautragen von Geld (als Prunken) nicht eigentlich

---

[1] Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 78.
Thom. in Sent. Petri Lombardi III. dist. 33. q. 1. a. 6.
Thom. Aqu. opusc. de decem praeceptis c. 24.
D. Scotus, Quaestion. super sententias IV. 15, 2.

Gebrauch des Geldes als Geld ist. Solches kann bezahlt werden. Vgl. auch II. 1. 7. § 49: „Da das Geld unverkäuflich „ist, so ist auch sein Gebrauch (ipsius usus), der nichts „anderes ist als seine Aufzehrung (consumptio), vom Gelde „selbst untrennbar (inseparabilis)."

Andere Dinge endlich, wie Häuser, lassen einen wahrhaften Gebrauch, der nicht zugleich Verbrauch ist, zu (ad fructificandum, non ad dissipandum, d. h. derart, daß der Früchtebezug, die Nutzung, nicht zugleich eine Zerstörung oder Zerstreuung, Verausgabung des Dinges bedeutet). Bei letzteren Dingen allein läßt sich das Ding und sein Gebrauch trennen. Das Geld läßt nun, wie bemerkt, nicht einen vom Verbrauch getrennten Gebrauch zu. Also ist Rückerstattung des Geldes und Zugabe noch eines Aufgeldes für den Gebrauch nicht zulässig.

Zu bemerken ist: Beim mutuum wird das volle Eigentumsrecht am Gelde (oder Getreide, Brot) dem Entleiher übertragen (Antonin a. a. O.: in talibus per mutuum transfertur dominium).

„Es käme auf dasselbe hinaus, als wenn jemand Wein „und getrennt davon noch besonders den Gebrauch (Genuß) „des Weines verkaufen wollte. Er würde dann dieselbe „Sache zweimal verkaufen und daher verkaufen, was gar „nicht besteht (unde venderet id, quod non est)" (II. 1. 6. §. 1).

Allerdings bleibt zu betonen, daß, während der Entleiher das Geld benutzt und den Gewinn erzielt, der Verleiher (Darleiher) selbst, während er doch jetzt erst nach Ablauf der Leihzeit das Geld wiedererhält, ebenfalls Gewinn zu erzielen in der Lage gewesen wäre.

Ist dieser Gewinn sicher oder ganz wahrscheinlich, so kann ich für die Zeit, in der ich mein Geld nicht gewinnbringend anlegen konnte, ratione damni (oder lucri cessantis) ein Aufgeld beanspruchen, nie aber einen Gewinn aus dem verliehenen Gelde selbst, das ich unbeschadet zur abgelaufenen Zeit zurückerhalte.

Ähnliche Gedanken spricht schon Thomas von Aquin aus in der q. 13. de malo, sofern nach diesem Autor bei Rückzahlungsverzug und damit verbundenem damnum der Schuldner gehalten ist, das Interesse, d. h. den Schaden, zu ersetzen (tenetur ad interesse sc. ad resarciendum damnum). Auch wenn jemand nur widerwillig lieh, so sei ihm schon aus Billigkeit ev. ein Ersatz zu leisten.[1]

Das sagt nun auch Antonin (II. 1. 7. § 18): „Ein Auf„geld sei bei mora des debitor zulässig zur eigenen Schad„loshaltung (ad sui indemnitatem), wenn der Gläubiger „selbst sonst leihen gehen oder den Besitz billiger los„schlagen müßte; denn er darf nicht aus seiner Hingabe „(des Geldes) noch Belästigung haben (non enim debet „gravari ex impenso)."

Antonin fährt ausdrücklich fort: „Ich glaube, daß jener „nicht nur Ersatz für Schaden (damnum emergens), „sondern auch für entgangenen Gewinn (lucrum cessans) „annehmen darf, wenn er Kaufmann ist, der mit Geld „Geschäfte zu treiben pflegt (si ille erat mercator, qui „cum pecuniis consuevit negotiari). Dasselbe dürfte zu „sagen sein (videtur dicendum), auch wenn er nicht Kauf„mann wäre, sondern bloß vorhatte (intendebat), überhaupt „(omnino) jenes Geld in erlaubten Geschäften gewinn„bringend anzulegen (illam pecuniam exponere negociati„onibus licitis ad lucrandum). Anders bei einer Person, „die das Geld einfach in der Lade behalten hätte (secus „autem si persona esset talis, qui ipsam pecuniam retinu„isset in arca)."

(Vgl. dazu Thom. S. th. 2. 2. q. 62. Danach wäre nur ein Mittellucrum zu zahlen, da auch das Kapital hätte

[1] Wir setzen die Stelle (Thom. Aqu. q. 13. de malo a. 14. ad 14.) hierher: Ex pecunia mutuata potest ille, qui mutuat incurrere damnum rei iam habitae dupliciter: uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino et in illo casu ille, qui mutuum accepit, tenetur ad interesse (alio modo infra tempus deputatum et tunc non tenetur ad interesse ille, qui mutuum accepit; debebat enim ille, qui mutuavit, sibi cavisse, ne detrimentum incurreret, nec ille, qui mutuum accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis).

verloren gehen können und der Verleiher das Kapital in demselben geliehenen Betrage hätte zurückerhalten müssen.)

A. a. O. § 21 wird von Antonin auch eine ratio periculi zugelassen, z. B. bei gefährlichen Reisen (mit Geld) zu Märkten, insbesondere Reisen zur See (ad mundinas, navigationes).

Dies sind die sogenannten Interessentitel, die ein incrementum ultra capitale für Antonin als erlaubt erscheinen lassen.[1]

So einleuchtend die von Antonin betonte ratio inaequationis der Vernunft an sich ist, ebenso befremdlich erscheint ihre Anwendung heutzutage bei den völlig veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen. Indessen wird die Befremdung geringer ob der auch von Antonin anerkannten Zulässigkeit der genannten Gründe für Empfang eines Aufgeldes (Interessegeld) für erwachsenen Schaden oder entgangenen Gewinn usw. (s. S. 121 und Anm. 1 und S. 122 Anm. 1).

Ist es nun an sich unmöglich, Geld zu leihen und von dessen Verbrauch noch besonders den Gebrauch (usus) zu trennen und dafür ein Entgelt zu verlangen, so könnte man sagen, das Geld bringe dem Entleiher nun doch Gewinn, und deshalb sollte ebenfalls der Darleiher einen Anteil daran haben.

Dem widerspricht

β) die von Antonin weiterhin angeführte ratio appropriationis (a. a. O. II. 1. 6. § 1). Er sagt nämlich (II. 1. 7. § 16) ausdrücklich: „Geld ist aus sich keineswegs „gewinnbringend und vermag sich nicht selbst zu ver„mehren (pecunia ex se minime est lucrosa nec valet se„ipsam multiplicare); aber infolge des Fleißes der Kauf„leute (Geschäftsleute) wird es durch deren Geschäfte

---

[1] Anlangend die ratio periculi vgl. das berühmte cap. naviganti (c. 19. extra V, 19) und dessen Erklärung bei D. Soto (de iustitia et iure) VI. q. 4. a. 2. Das cap. naviganti, das von der incertitudo beim mutuum handelt, wie das cap. consuluit (10 extra de usur. V, 19) zitiert bei D. Scotus, Quaest. sup. Sentent. (ed. Venet.) dist. 15. q. 2.

„gewinnbringend (sed ex industria mercantium fit per „eorum negociationes lucrosa)."

Auch sagt Antonin a. a. O. § 17: „Geld ist seiner „Natur nach nicht fruchttragend (pecunia non fructificabilis ex sua natura)." Und ebenda § 47 tadelt es Antonin, wenn „gehandelt wird von der Frucht des Geldes, die es „doch nicht hervorbringt (quaeritur de pecunia fructus, „quem non parit)."

Die Beweisführung ist somit (vgl. ratio appropriationis) nach Antonin folgende:[1] Das, was jemand ohnehin eigen ist, darf ihm nicht durch andere nochmals verkauft werden. Jemandes Fleiß und Kräfte sind ihm von Natur eigen, also dürfen sie ihm nicht noch eigens verkauft werden derart, daß man nun Bezahlung für sie verlangt. Das Geld wirft, weil es an sich nur Wertmesser und Austauschmittel (pretium venalium) ist, nur Gewinn ab durch den Fleiß dessen, der es z. B. in Geschäften anlegt, Waren kauft, sie transportiert, verarbeitet usw. Wenn also beim mutuum (vom Geld) über das Kapital d. h. das hingegebene Stammgeld hinaus (ultra capitale) noch ein Entgelt gefordert wird, so ist vom Verleiher beansprucht, daß der Entleiher seine eigene Mühe, Umsicht usw., die ihm von Natur doch eigen ist, dem Verleiher des Geldes bezahlt. Auch wird ihm „die Zeit verkauft" (Leihe bedingt doch eine Zeitfrist zwischen Hingeben und Wiederempfangen), und das ist ungerecht, da sie (die Zeit) jedem eigentümlich und beiden Parteien eigen und zugehörig ist.

---

[1] Vgl. Anton. S. th. II. 1. 6. § 1: Natura dat ei, cui (quis) mutuat aliquam industriam ut propriam et hanc industriam et actus proprios ipsius recipientis mutuum sibi vendit, dum ultra capitale mutuatum plus erigit ipse mutuans; quod est iniustum et contra naturam appropriationis, quae dedit viro industriam, quod propria industria sibi ipsi prosit. Pecunia enim inquantum pretium venalium, nullum confert lucrum, nisi per industriam utentis. Vendere ergo utilitatem provenientem ex pecunia per mercativam industriam ei, cui mutuata est, nihil est aliud quam vendere sibi industriam et actus suos: quod est contra naturam sive legem naturalem et haec est ratio Scoti super IV. sent. dist. 78. (Das Zitat der Ausgabe, sofern es bei D. Scotus die dist. 78. nennt, scheint auf einem Irrtum zu beruhen. Siehe die für Antonin vorbildliche Stelle bei D. Scotus, Quaest. sup. Sentent. Venet. IV. dist. 15. q. 2.)

Man beachte wohl (vgl. oben § 5 von der Arbeit), einen wie hohen Wert Antonin dem befruchtenden Einfluß der Arbeit im Verhältnis zum Gelde beilegt, das doch seiner Natur nach vor allem Austauschmittel (medium in venditione) und Wertmaß der Dinge (mensura rerum venalium) ist (vgl. oben vom Gelde § 23).

Damit geht parallel der letzte Vernunftgrund, den Antonin gegen die Zulässigkeit eines eigentlichen Zinses anführt: Ist nämlich Geld nur geeignet, Früchte zu tragen vermöge Arbeit, Fleiß und Umsicht, mit der es im Handel, Gewerbe usw. angelegt wird (also durch Umtausch und Ausgabe [distractio]), so ist es an sich eben nicht fruchtbar.

Aus dem Leihvertrag selbst somit ein Aufgeld zu verlangen (außer es liege zu ersetzender Schaden, entgangener Gewinn oder Gefahr des Verlustes vor: ratio damni, ratio lucri cessantis, ratio periculi), ist usura und daher unerlaubt und zwar

γ) ex ratione fructificationis.

„Daß eine geliehene Sache, die aus sich keine Frucht „erzeugt (ex se non generat fructum), einen Gewinn ge„bäre (pariat lucrum), ist gegen die Natur; denn als nichts „anderes erscheint der Gewinn (non enim aliud videtur „esse lucrum) denn als die Frucht der Sache selbst (quam „fructus ipsius) oder etwas durch die Frucht Werbendes „(sed per fructum ipsius aliquid acquisitivum). Es ist aber „der Wert einer Sache **mit** Frucht größer, als wenn sie „**ohne** Frucht bleibt (quam cum permanet sine fructu). „Da aber das (eigentliche) Zinsaufgeld (usura) Dinge, die „einen von der Natur oder von der Kunst bestimmten „Wert (sc. Gebrauchswert), der in ihnen nicht wachsen „und nicht fruchtbringend sich erhöhen kann, ausdrücklich „im Werte wachsen macht (cum igitur usura res habentes determinatum a natura vel arte valorem — quae in eo „excrescere non possunt — et per commune fructificare „non possunt, faciat excrescere in valore), — so folgt, daß „der Zins eine Sache, die keine Frucht zeugt (unnatürlich)

„einen Gewinn gebären läßt (sequitur, quod faciat rem non „generantem fructum parere lucrum" (II. 1. 6. § 1).

Soviel über Antonins Ausführungen zu usura.

Die heutigen Interessetitel,[1] die wir oben kurz berührt, die auch Antonin für zulässig erklärt, und wie sie

[1] Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Frage vom Zins hier ausführlich zu erörtern. Indessen sei zur Orientierung über die Frage und insbesondere zu den Äußerungen Antonins, welche die mittelalterliche Praxis der Kirche statuieren, hier wenigstens einige Literatur angedeutet.

Man vgl. Funk, Zins und Wucher. Tübingen 1867.

Linsenmann, Moraltheologie. Freiburg 1878. § 159.

Vgl. die ausführliche Erörterung bei Vermeersch S. J., Quaest. de iustitia. (Brug. 1901.) q. 9. (de mutuo et usuris).

Vgl. die Artikel „Wucher" (von Permaneder) und „Zins" (von Kaulen) im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl.

Vgl. den Artikel „Wechsel" (über Seedarlehen) im Handwörterbuch für Staatswissensch. Bd. 6. p. 619. Jena 1894.

Vgl. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Aufl. Freiburg 1895. (Er unterscheidet zwischen „Kredit" und „Darlehen" — S. 263. 265. 268. 275. 279. — 283 bis 335 insbesondere gegen Endemann, Der Wucher u. s. Recht. Über die feinfühlige Fürsorge der Kirche u. die Rechtfertigung des kanon. Zinsverbots für das reine mutuum s. a. a. O. S. 304 bis 324.)

Vgl. ferner H. Pesch S. J., Die soziale Befähigung der Kirche. 2. Aufl. Berlin 1899. S. 418—457.

Vgl. auch Endemann, Die nationalökonomischen Grundsätze der kanon. Lehre. Jena 1863. S. 195.

Vgl. Jos. Biederlack, Der Darlehenszins. Wien 1898.

Wie sehr das kanonische Zinsverbot vermöge der Interessetitel dem berechtigten Interesse Rechnung trug, deutet schon der Zeitgenosse Antonins, Laurentius de Ridolfis (tractat. de usura p. 40. n. 31.), an, wenn er zumeist bei Darlehen wenigstens den Titel des entgangenen Gewinns als vorliegend bezeichnet („Nec enim infitiari possumus, quin saltem ratione lucri cessantis unusquisque [mutuans] civis damnificetur").

Vgl. auch die Decisiones variae Sanctae Sedis bei Gury, Moraltheologie, deutsch von Wesselack, Regensburg 1869. p. 419. 420.

Vgl. zur Sache ferner Périn, Über den Reichtum in der christl. Gesellschaft. 2 Bde. Regensburg 1866. II. 576. 580.

Läßt bereits Laurentius de Ridolfis und mit ihm Antonin es anklingen, daß das Verkehrsleben ein anderes, regeres wird und die fast ständige Inanspruchnahme der kanonischen Interessetitel seitens des Darleihers bedingen, so kann doch noch mehr für die moderne Zeit hinsichtlich der Frage vom Zins akzeptiert werden, was A. M. Weiß, Soziale Frage. II. (vgl. übrigens S. 643. 665. 666. 710 712) unter strenger Wahrung des kirchlichen Standpunktes S. 691 sagt: „Das Verkehrsleben hat sich derart „ausgebildet, daß es fast immer für einen jeden möglich ist, wenn auch „in weitester Ferne, mit Hoffnung auf Gewinn (sein Geld) als Kapital an„zulegen." S. 692: „Der Entschädigungstitel wegen Gefahr des Ver„lustes ist dank der Unsicherheit unserer Zustände fast stehend geworden" (vgl. 691 bis 694 ebenda von den Interessetiteln insbesondere).

Auch Linsenmann, Moraltheologie. Freiburg. 1878. (vgl. S. 561.

gewöhnlich als Zins bezeichnet werden, haben nach Antonins Anführungen, sollen sie berechtigt sein, nicht im mutuum selbst ihren Grund, sondern in der oben genannten ratio periculi, ratio damni, ratio lucri cessantis. Über die Interessetitel wird in dem folgenden Paragraphen Näheres zur Erörterung kommen.

§ 32.

Der Staatskredit und das Zinsnehmen.

(Bei Darlehen gebräuchliche Praktiken. — Ertrag aus Mündelgeldern. — Darlehen an das Staatswesen.)

Es ist erwähnt, inwiefern Interesse, Gefahr, Schadenersatz und entgangener Gewinn beim mutuum einen Zuwachs (augmentum — excrescentia) über die geliehene Stammsumme (capitale) zu fordern berechtigt erscheinen lassen (s. oben § 31).

Es dürfte nun nicht ohne Interesse sein, zu erwägen, inwiefern der Vorgang des Staatswesens bei der Aufnahme von Darlehen zugleich ein bestimmendes Moment für die fast regelmäßige Erhebung eines Interessegeldes wird.

Zunächst seien einige Worte gesagt über die damals bereits faktisch im Schwunge befindlichen Praktiken, sich ein Aufgeld für Darlehen zu sichern, wie über die Gesetzesvorschrift, Mündelgeldern stets einen Ertrag zu sichern. Antonin betont (II. 1. 7. § 36), wie schwer es ist, ohne Interessegeld ein Darlehen zu erlangen: „Wenn jemand „nicht etwas über das Geliehene (ultra sortem) gäbe, wird „er vielleicht überhaupt niemand finden, der ihm liehe „(forte aliter non inveniret mutuantem)."

Man mochte die Praxis brauchen, Geld einem Kaufmann zur Aufbewahrung zu geben und von der Freigebigkeit

---

562. 603), betont S. 564, daß der Fall des damnum emergens und lucrum cessans heute bei jedem Darlehen gegeben sei.

Aus dem Unterschied jedoch von Produktiv- und Konsumptivdarlehen solius causa mutui einen Ertrag der Leihe zu begründen, ist von Benedikt IV. ausdrücklich verurteilt in seiner Enzyklika Vix pervenit (No. 2 bei Denzinger, Enchiridion p. 290). Vgl dazu auch A. M. Weiß, Soziale Frage. II. 689.

des Kaufmanns, der damit Geschäfte macht, ein Entgelt über das hingegebene Kapital hinaus zu erwarten.

„Wenn jemand einfach sein Geld zur Aufbewahrung „(ad conservandum) hingäbe, ohne einen Gewinn zu „beabsichtigen, und der Kaufmann gäbe freiwillig und „aus Freigebigkeit etwas, weil er mit jenem Gelde im „Geschäfte (in negociando) Gewinn erzielt hat (cum illa „pecunia lucratus est), so wäre es keine usura."

Auch dieser Bescheid Antonins (II. 1. 7. § 36) beruht auf der Erwägung (s. betr. Geld in Geschäftsanlage oben § 28 b), daß Geld in der Hand des Geschäftsmannes sehr leicht Gewinn trägt und daher unter Umständen die besagte Freigebigkeit (liberalitas), etwas vom Gewinn abzugeben, sehr berechtigt erschien, weil das erhaltene Geld erst die Möglichkeit gab, den Gewinn zu erzielen.

Um nun einerseits Darlehen zu erlangen bezw. die Möglichkeit, Geld zu haben für die Erzielung eines Geschäftsgewinnes, und anderseits um die Scheinberechtigung zu haben, Zins zu nehmen, bildete sich nach Antonins Bericht in Tuscien die Praxis, einem mutuum den Schein des Depositum zu geben (a. a. O. § 36). „Diese usura findet sich „vielfach (multum practicatur) in den Tuscischen Gegenden „(in partibus Tusciae), verhüllt unter dem Namen einer „Hinterlage (usura palliata sub nomine depositi), wobei „dann die Gefahr des Geldes auf alle Fälle der Empfänger „trägt (stat pecunia periculo recipientis in omni casu), „während jedoch der Geldgeber den Gewinn empfängt."

Damit sind im allgemeinen die Praktiken angedeutet, unter denen, berechtigt oder unberechtigt, ein augmentum zu nehmen versucht wurde. Die wirtschaftlichen Verhältnisse sind in einem Übergangsstadium. Die beschriebenen Praktiken suchen den veränderten Verhältnissen nachzurücken. Von Einfluß ist diesbezüglich auch die Praxis, von Mündelgeldern gesetzlich einen Ertrag zu fordern, wie auch der Vorgang des Staatswesens bei Darlehensaufnahmen.

In manchen Fällen lag, wie angedeutet, von Gesetzes

wegen die Pflicht vor, für liegendes Geld (z. B. von Mündeln), einen Ertrag zu sichern. „Wie z. B., wenn (a. a. O. § 22) „es irgendwo Gesetz ist (statutum est), daß der Vormund „(tutor) von dem Gelde des Mündels, das zu seinen Händen „gelangt, gehalten ist (teneatur), Besitz zu kaufen (emere „possessiones) oder es zu entgelten mit 5 vom Hundert „(vel respondere ei ad rationem V pro centenario), wenn „daher der Vormund das Geld des Mündels an seinen Ge- „schäften beteiligte (exponat pro factis suis) oder Geschäfte „machte auf eigene Faust (faciat negociationes pro se), so „ist er gehalten (tenetur), dem Mündel 5 vom Hundert zu „geben, auch wenn er mit jenem Gelde nicht gewonnen, „von der Zeit an (ex quo), da er in seinem Namen (no- „mine suo), nicht dem des Mündels, mit dem Gelde Geschäfte „getrieben hat. Denn mit Recht ist jene Bestimmung ge- „troffen (hoc statutum est), damit nicht Vormünder aus „Schlechtigkeit (malitia) oder Nachlässigkeit (vel negli- „gentia), neidisch gegen das Mündel (sint invidi pupillis), „dessen Vermögen (substantias) schlecht verwalten (male „tractent), wie es häufig geschieht; auch kann der Vormund „darüber nicht klagen (non potest conqueri), daß er nichts „davon an Gewinn erzielt, da er doch von jenem Gelde „Besitzungen (possessiones) kaufen oder namens des Mündels „das Geld in gerechten und erlaubten Geschäften anlegen „konnte (potuit — exponere in iustis et licitis mercantiis)."

Damit erscheint bereits hinsichtlich gewisser Personen (Mündel), die inbezug auf ihr Vermögen (Geld) sicherzustellen sind, die gesetzliche Erwartung ausgesprochen, daß hinsichtlich ihres Geldes unbedingt für einen Ertrag zu sorgen sei.

Auch hierbei macht natürlich die Mühe des Vormundes das Geld erst ertragfähig; aber der Vormund ist zur Aufwendung dieser Mühe verbunden. Auch ist von Wichtigkeit, festzustellen, daß ihm 5 % als Ertragshöhe von vornherein normiert werden.

Zugleich muß bemerkt werden, daß das Mündel nicht eigentlich als socius des Vormundes mit seinem Gelde

inbetracht kommt, da jede Gefahr (periculum) von vornherein vom Mündelgelde ausgeschlossen wird. Es soll dadurch der Vormund zur höchsten Sorgfalt angetrieben werden. Indessen bleibt doch bestehen, daß ohne periculum für Geld ein Ertrag vom Gesetz verlangt wird. Antonins Stellungnahme dazu ist von Interesse.

Im Anschluß an Laurentius de Ridolfis erklärt Antonin (II. 1. 9. § 7): „Wenn er (der Vormund) das Geld in er-„laubten Geschäften angelegt (exercuit pecuniam pupilli „in licitis negociationibus) und guten Gewinn mit demselben „erzielt hat (bene lucratus est)," so darf das Mündel das incrementum annehmen, insbesondere, wenn der Vormund aus Freigebigkeit gibt.

Eigentlich, so bemerkt Antonin, hat es den Anschein, als sei darin usura, da jede Gefahr für das Mündelgeld ausgeschlossen sein soll (capitale pupilli stat sibi salvum). — Aber auch, „wenn der Vormund ultra sortem ungern „gäbe, wird er doch dazu gezwungen durch Gesetz (ex „forma statuti), das solches befiehlt (hoc dictantis)". — Daher scheint solches nicht als usura zu erachten, sondern „gleichsam eine Zahlung als Gesetzesstrafe (a. 12. q. 2. „c. in legibus), sofern er eben von dem Gelde Besitz kaufen „sollte (quia debuit emere de pecunia possessiones)". (Vgl. Laurent. de Rid. l. c. p. 28. n. 12.)

Nach dieser orientierenden Darlegung beansprucht unser Interesse die Stellungnahme Antonins zum Staatskredit. Im allgemeinen hält er in Erörterung von Zitaten von Autoritäten aller Schattierungen es für erlaubt, daß derjenige, welcher dem Staatswesen Geld leiht, auch dafür ein gewisses Entgelt annehme.

Zum Beweise folgen wir unmittelbar der Entwicklung des Autors und sparen uns nur jene Stellen für später (vgl. unten Kap. 17 von den Steuern) auf, die wesentlich sich mehr auf Steuern und Steuererhebung beziehen.

Zunächst wird von Antonin (II. 1. 11. § 1) grundlegend die Berechtigung des Staates nachgewiesen, „den Bürgern „Lasten aufzulegen (onera indicere) und zur Zahlung sie

„anzuhalten (et ad eorum solutionem compellere) unter „Festsetzung eines Aufgeldes (cum assignatione incre„menti).“[1]

Mit Laurentius (in seinem tractat. de usuris) entscheidet er gegen Guido de Bello Regaldo: „Wenn Not eintritt, „kann der Staat von seinen Untertanen (a suis suppositis), „auch wenn sie widerstreben (etiam invitis), gerechterweise „Hilfe verlangen an Geld und persönlichen Leistungen (tam „pecuniarum quam personarum).“ Er zitiert Laurentius: „Auch wenn der Staat die Bürger zur Leihe zwingen könnte, „selbst für den Fall, daß er nichts über das Geliehene zu „zahlen in Aussicht stellte (absque eo, quod statuat aliquid „dare ultra sortem), so ist doch nicht alles, was möglich ist, „nicht alsbald auch zu wollen ersprießlich (non omne pos„sibile est volibile);[2] denn solche Zwangsauflagen (similes „coactiones) können zuweilen einen argen Ausgang haben „(difficiles frequenter consueverunt habere exitus). Und „besser ist es, mit einigem Bedacht und in Frieden mit „allen für seine Bedürfnisse zu sorgen, als durch derartige „Zwangsauflagen und Gewaltschritte (violentias), die nicht „ohne großes und grobes Ärgernis sind (non sine forti et „gravi scandalo). Nun sehen wir täglich, wie ungeheuer „erfahrungsgemäß die Leute geschädigt, ja wie viele ganz „ruiniert (funditus destrui) und zur äußersten Verarmung „gebracht werden (et ad extremam pauperiem deduci),[3] die „wenigstens einigermaßen erhoben und getröstet[4] werden, „sofern sie die besagten 5 vom Hundert bekommen und „die, wenn das nicht wäre (nisi hoc esset), vielleicht zur

[1] Reumont, Lorenzo. Leipzig 1874. I. 38 erwähnt, daß man zu Florenz während des Krieges von 1325 die Schulden nicht zu tilgen vermochte. Man verschmolz sie mit neuen Schulden. Da zahlte der monte commune 5 % Zinsen, während in der voraufgegangenen Zeit der Zinsfuß 25 % erreicht hatte.

[2] Laur. l. c. p. 39. n. 17.

[3] Vgl. Macchiavelli, Florentinische Geschichten. Deutsch von Reumont. Leipzig 1846. I. 266. 267, wo berichtet wird, daß zu jener Zeit durch die vielen Auflagen viele Familien an den Bettelstab kamen.

[4] Laur. l. c. p. 44. n. 6.: Cum in mera debitoris voluntate consistat non solvere vel differre et creditorum leges dissolvere.

„Verzweiflung gebracht (in desperationem forsitan dedu„cerentur) gegen das Staatswesen wühlen würden (in rem „publicam machinarentur) zu ihrer eigenen großen körper„lichen und geistigen Not und als Gefahr für das Staats„wesen (in grave animae suae et corporis dispendium et „rei publicae periculum)."

Hier wird also neben anderen Gründen für die Berechtigung des Empfanges eines Aufgeldes vorzüglich die Gefahr des Verlustes (ratio periculi) als Rechtsgrund erwogen.

Im Texte selbst wird das „Anlocken" Vermögender durch das Versprechen eines incrementum insofern gerechtfertigt, als es dem Staate „daran liegen muß (interest rei „publicae), sich gegen seine Bürger so zu verhalten, daß „sie nicht in Verarmung geraten (quod non deducantur „in pauperiem)."

„Wenn somit im Schadenersatz (in damni restitutionem) „oder in der Freigebigkeit (ex liberalitate) eine Anlockung „läge (alliciatur), sich wohl gegen den Staat zu verhalten „(ad bene se habendum erga rem publicam), so schenkt „eben das Staatswesen freiwillig etwas (gratis aliquid donat), „und wird so unzweifelhaft der Nutzen des Staates geför„dert (procuratur), weshalb dies nicht zu mißbilligen ist."

Man bemerke hier wieder den Charakter des Aufgeldes als Schadenersatz (restitutio damni) oder als Gabe der Liberalität. Nun entsteht (a. a. O. § 2) die Frage: Wenn das Gemeinwesen berechtigt ist, aus Liberalität ein Aufgeld (incrementum) zu gewähren, darf man es annehmen? Gregor von Rimini[1] († 1358) bejaht dies, wenn jede Absicht zu gewinnen ausgeschlossen ist (secludatur) („keine tadelhafte Absicht des Empfängers — nulla „corrupta intentio recipientis"), und wenn der Staat ausdrücklich erklärt, daß er „aus Liberalität fünf vom Hundert gewähre".

Als erlaubte Gründe, die vor usura schützen, führt Gregor an: „Gutmachung von Schaden (restauratio

[1] Dieser wird ebenfalls von Laurentius zitiert. Vgl. Laur. p. 39. n. 21. 22. 23. p. 40. n. 24, wo die Ausführungen Gregors sich finden.

„damni), den vielleicht die Darleihenden daraus erlitten, „oder das Wohlwollen (propter benevolentiam), das der „Darleiher dem Staatswesen bei der Leihe erzeigt, oder „auch reine Freigebigkeit des Staatswesens." — In allen diesen Fällen sei usura ausgeschlossen (c. pervenit ex fidej.).

Die ratio damni gilt nach Antonin nicht nur „vom „Schaden, der in einer Minderung des früher Besessenen „besteht (quod consistit in diminutione praehabiti), „sondern auch von jenem Schaden, der darin besteht, daß die „widerwillig und mit Zwang Leihenden den versprochenen „oder erhofften Gewinn nicht erlangten (sed etiam de damno, „quod consistit in non acquisitione lucri polliciti vel „sperati quoad invite vel coacte mutuantes)".

Handelt es sich dabei um die Höhe des Aufgeldes bezw. des Schadenersatzes, so ist maßgebend „das diskrete „Urteil eines klugen Mannes, der sowohl abwägt, wieviel „zurzeit andere, die ein ähnliches Geschäft oder Handwerk „betreiben (negociationem vel artem exercentes), mit einer „gleichen Summe Geldes (cum aequali pecunia) im allge- „meinen (communiter) gewonnen haben, aber auch berück- „sichtigt (habita etiam censideratione ad hoc quod), daß „jener keine Mühe aufgewandt und keine Gefahr getragen „(laborem non impendit nec periculum subiit), weshalb er „weniger empfangen muß."

Das erscheint uns (da und wo Gefahr nach den Schlußworten so gut wie ausgeschlossen ist) nun bereits als der Interessetitel unserer Zeit, in welche ebenfalls die Interessehöhe (Zinsfuß) je nach dem Ertrage von Handel und Gewerbe überhaupt bald höher bald niedriger berechnet wird, stets natürlich unter Anwendung des Umstandes, daß der bloße Gelddarleiher selbst keine Arbeit dabei tut (laborem non impedit).

Viel schroffer beurteilt (nach Antonins Bericht a. a. O. § 2) Gregor. de Arimino die Sachlage. „Er nimmt nicht „an (non praesumit), daß (der Staat das Aufgeld) gebe zum „Schadenersatz, sondern vielmehr ob der Leihe, da allen

„Darleihenden jener genannte Gewinn (lucrum) gezahlt wird, „und es doch nicht wahrscheinlich ist, daß alle geschädigt „würden und Schaden erlitten (damnificentur sive damnum „patiantur) infolge des von ihnen geleisteten mutuum (ex „mutuo a se facto); auch sei es gerade möglich (satis esse „possibile), daß die, welche weniger geliehen haben, grö-„ßeren Schaden erlitten und ihnen doch weniger gegeben „wird (et tandem minus datur eis). Es sei nicht wahr-„scheinlich, daß man auf das Wohlwollen (benevolentia) „Rücksicht nehme, welches die Darleihenden durch den „Akt der Leihe dem Gemeinwesen bezeugten (quam sic „mutuantes in mutuando ostenderent communitati). Denn „wenn man ob des Wohlwollens (der Darleihenden) zahlte, „würde man doch sicher dem mehr geben, bei dem sich „die Wirkung eines größeren Wohlwollens feststellen ließe „(plus daretur ei, in quo effectus maior benevolentiae „probaretur), was nicht geschieht.“

Einen dritten Einwurf führt Guido (de Bello Regaldo) an: „Auch wird ja jener Gewinn (lucrum) nicht erst gezahlt, „wenn die Angelegenheit abgeschlossen und das Staats-„wesen von seiner Schuld befreit ist (quando sors est „soluta et communitas est a debito liberata), sondern „während die Schuld noch schwebt (quando adhuc debi-„tum manet), woraus genugsam sich ergibt (ex quo satis „praesumi potest), daß wegen der Leihe (propter mutu-„um) (jenes Entgelt) gezahlt werde (ex quo satis praesumi „potest, quod propter mutuum tribuatur)“ (vgl. Laurentius de Ridolfis l. c. p. 40. n. 26.).

Als Zeugen und Autoren in dieser Frage führt Antonin außer dem Eremitengeneral Guido noch an Johannes Chencot, Franciscus de Empolis, Petrus de Aucharano.[1]

---

[1] Vgl. Laur. p. 42. n. 56. 57. 58., wo Franciscus de Empol. und Petrus de Ancharano zitiert werden, welch lelzterer nach Laurentius „disputavit hanc quaestionem de impraestitis Venetiarum“. Petrus lehrte 1405 zu Ferrara, weilte am Konzil von Konstanz als von Joh. XXIII. delegierter Laie. Sein Ansehen war in ganz Europa ein enormes († 1416). Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts. Stuttgart 1875. II. n. 108.

Meist im Gegensatz zu diesen führt Laurentius de Ridolfis (bei Antonin) folgendes aus: „Ich bin der Über-„zeugung, daß, wenn nicht das Gegenteil feststeht (alio „non dato), solche Darleiher, geschweige denn, wenn sie „gezwungen sind, aber auch nicht bei freiwilliger Leihe, „wenn sie nur aus Liebe geschieht, sie selbst aber nicht „auf Gewinn oder den Zuwachs (incrementum) eigentlich „und an erster Stelle hoffen, und wenn sie erst an „zweiter Stelle darleihen wollen (si secundario mutuent), „frei sind von Sünde und dem Wucherlaster.“

„In unserem Falle (nostro in casu),“ fährt Antonin fort, „leiht man nicht an erster Stelle aus Gewinnsucht „(spe lucri principaliter quis motus communitati mutuat) „dem Staatswesen, vielmehr um dem Gebote des Staates „zu gehorchen (ut civitati imperanti pareat) und den an-„gedrohten Strafen zu entgehen (poenas inflictas effugiat) „oder aber aus Liebe und Zuneigung (Patriotismus), um „jenem in seinen Nöten beizustehen; andernfalls würde „man keineswegs leihen (aliter nullatenus mutuaturus)“. — „Mit Recht wird also ein Aufgeld gegeben, da jener, wenn „er in anderen Unternehmungen sein Geld angelegt hätte, „er wahrscheinlich viel mehr Gewinn hätte, auch (sein Geld) „freier (d. h. nicht auf Jahre, ja für immer festgelegt) „und von größerem Werte wäre (et magis libere plurisque „valoris foret).“[1]

Endlich betont er: „Auch ist das Staatswesen (behufs „Feststellung der Freiheit der Gabe) keineswegs genötigt „(das Aufgeld zu gewähren), da es von den Untertanen „nicht gezwungen werden kann, auch zahlt es nicht „ungern, sondern aus freiestem Antriebe (nec invite „solvit ipsa communitas, sed ex sua spontanea voluntate), „somit darf dieses erlaubterweise angenommen werden.“

Danach liegen drei Gründe vor, welche es erlaubt erscheinen lassen, das Aufgeld auch anzunehmen: Erstens,

[1] Laur. l. c. p. 44. n. 8.: Res ligata non tantum valet, quantum libera.

daß man das Geld der Absicht nach erst an zweiter Stelle leiht, während man vorerst und vor allem der Not des Staates zu Hilfe kommt und kommen will, zweitens liegt die ratio damni vor (Schadenersatzpflicht seitens des Gemeinwesens) und endlich das Kennzeichen der Liberalität, gemäß welcher das Staatswesen gern das Aufgeld zahlt.

Mit Laurentius macht nun Antonin die Feststellung des Tatbestandes und begegnet einzelnen Einwürfen noch besonders: „Die Bürger erscheinen nicht eigentlich durch „die Hoffnung auf das jährliche Aufgeld von 5 vom Hundert „bewogen, auch wenn sie dasselbe erhoffen und erwarten, „denn sie könnten viel höheren Gewinn sich auf anderen „Wegen verschaffen.“[1]

Er weist nach Laurentius hin auf die Gefälligkeit, die der Leihende erweist (der Staat gibt ein donum gratuitum non ex ipso mutuo, sed ex servitio sibi impenso et commodo inde percepto vel lucro consecuto vel ex animi nobilitate quadam. Et si sic dari sciat vel recipiens non peccat), und welche einen Dank rechtfertigt.

Wenn Gregor (de Arimino † 1358) wolle, daß nicht nach dem geliehenen Gelde, sondern nach der Größe der Bereitwilligkeit und des Wohlwollens gegen die Allgemeinheit (communitas) oder nach der Größe des real verschiedenen Schadens (damnum) das Entgelt abgemessen werde, so sei nach Laurentius (l. c. p. 40. n. 46. — Anton. S. th. II. 1. 11. § 2) zu erwidern: „Das wäre gewiß „billig, könne aber nicht von der Obrigkeit festgestellt „werden (quod aequum foret hoc, sed non possent haec

---

[1] Insbesondere gegen Gregorius de Arimino (Rimini) († 1358) antwortet Laurentius nach Antonin: Lucrum intentum secundario modo, non autem principaliter in mutuo non inducit usuram, — nec invite vel coacte solvit debitor. Nec principaliter cives videntur moveri ad mutuandum ratione dicti lucri annualis sc. 5 pro centenario, quamvis illud sperent et exspectent, quia maius lucrum possent sibi per alias vias procurare. (Laur. p. 40. n. 27. 28.) Vgl. Laur. p. 40. n. 31.: Nec enim infitiari possumus, quin saltem ratione lucri cessantis unusquisque civis damnificetur — nemo est, qui non debeat tale lucrum ut interesse consequi et licite, si datur, recipere possit.

„de facili in notitiam communitatis deduci); damit aber „die einen nicht zu skrupulösem Denken bewogen würden „(ne scrupuloso corde moveantur) und Ärgernis gegeben, „Neid erregt würde, wenn sie ungleich beurteilt würden „(si ad imparia iudicentur), deshalb behandelt man aus „den erwähnten Gründen alle gleichmäßig.“ — „Auch läßt „sich nicht leugnen (s. Laur. 40. n. 31—35), daß wenigstens „mit Rücksicht auf entgangenen Gewinn (ratione „lucri cessantis) alle Bürger geschädigt werden. Und „da nun ein jeder zur Zahlung angehalten wird (compel„latur), also (vielleicht) niemand gern leiht, so ist niemand, „der einen solchen Gewinn (lucrum) nicht als Interesse „(ut interesse) erlangen (consequi) und erlaubterweise, wenn „er gegeben wird, annehmen dürfte (recipere possit). Gar „schwer, ja unmöglich ist es für das Staatswesen, volle „Kenntnis (notitiam plenam) zu erlangen von dem Maße „des Wohlwollens, von welchem die Bürger bei der Leihe „geleitet werden (qua moventur cives ad mutuandum) oder „von dem Schaden, den sie daraus haben (damnorum, quae „inde sustinent), damit danach das Maß der Wieder„erstattung sich richte (ut secundum illam fieret quantitas „recompensationis).“

„Ebenso wenn jener magister Gregorius sagt, gegen „solche Intention, aus der heraus der Staat den Gewinn zu„billigen könnte, spreche (sc. daß er vielmehr auf dem „mutuum beruhe) der Umstand, daß das Staatswesen, nach„dem die Einlage herausgezahlt (soluta est vera sors) und „es von der Schuld befreit ist, — nicht weiterhin jenen „solches lucrum gebe, so antwortet Laurentius: Daraus, „daß er weiter Gewinn nicht zuteile, geht nicht hervor, daß „er usura-Ertrag zuteile.“

„Von diesem Moment hört nämlich der Schaden bei dem „Darleihenden, wie auch der Vorteil für das Staatswesen „auf, auch ist der Darleiher für den erwiesenen Dienst „hinreichend entlohnt. Sonst könnte ähnlich wirklich usura „begehen derjenige, der freiwillig mir als einem Geschäfts„mann (mercatori) 1000 Floren ohne jede vorwiegende

„(principali) Absicht oder Hoffnung auf Entgelt geliehen „hat, wie auch ich (sie beginge), der ich jene Summe durch „zehn Jahre behalten und mit diesen 1000 Floren in er„laubten Geschäften gewonnen habe und nun aus Frei„gebigkeit und bester Absicht im Hinblick darauf, daß ich „aus jenem Gelde Gewinn gezogen (lucratus fui), ihm 8 vom „Hundert zum Geschenk gemacht (donavi) für jedes der „besagten 10 Jahre; ich gab ihm jedoch diese nicht mehr „im 11. Jahre, weil ich die 1000, mit denen ich Geschäfte „gemacht, ihm bereits wiedererstattet."

„Übrigens wird die Auflage des Aufzubringenden (onus „praestantiae sive accati) mit jenem Aufgeld (incremento) „oder angemessenen (condecenti) und gewohnten Gewinn, „d. h. 5 vom Hundert fürs Jahr, die jeder erhalten soll „(lucro percipiendo), vor allem den Personen zugesagt, die „innerhalb einer bestimmten Zeit zahlen sollen" (s. Anton. S. th. II. 1. 11. § 2 und Laur. 41. n. 38—39). — „So wird „die Auflage für den Monat November angekündigt und „festgesetzt, daß der, welcher innerhalb eines Monats „zahle, den besagten Gewinn bereits vom Januar empfange „(incipiat dictum lucrum iam in Kalendis Ianuarii); wer „aber nach einem Monat zahle, beginne (mit dem Gewinn„bezug) erst zum 1. September."

Antonin berichtet des Laurentius Meinung, daß, wer so schnell nach dem Wunsche des Staatswesens onus praestantiae entrichtet und selbst des Gewinnes wegen früher zahlt, sich nicht verfehlt. Er fügt hinzu: „Wenn erst (ex „quo enim) ein solcher Gewinn zulässig ist, ist es auch „kein Unrecht, ihn zu erstreben."

Endlich spricht sich auch Laurentius, nach Antonins Bericht, über die Gewinnhöhe genauer aus: „Überdies „macht genannter Laurentius hinsichtlich des jährlichen „Gewinnes (lucrum annuale), den das Gemeinwesen selbst „den Darleihern gewährt, eine gewisse Unterscheidung, ob „nämlich 5 vom Hundert, wie gewöhnlich es geschieht, „gegeben wird, oder 8 oder 10, wie es bisweilen bei Auf„lagen (accatis et praestantionibus) geschehen ist."

„Bei einem ungewöhnlichen (inusitatum) und unan„gemessenen Gewinn, wie er in der Zahlung von 8 oder „10 vom Hundert liegt, muß man annehmen, daß nicht „Freigebigkeit oder Schadenersatz, sondern Bedrängnis „und Zwang des Willens vorliegt (compulsa et necessitata „voluntas intervenire praesumitur)."

„Unterschiedslos (indistincte) muß man wohl (forte) „sagen, daß ein solcher sich vergeht und sich in das Laster „der usura verstrickt, der nicht gerade solchen (tantum „et tale damnum) Schaden erlitten, der bis zu jener über „die gewöhnliche Höhe normierten Summe reicht (quod „[damnum] ascenderet ad illud plus statutum dari ultra „consuetum), was, wenn es auch, hie und da (in aliquibus) „zutreffen kann (contingere posset), doch nicht aber in „allen Fällen geschieht, wie wir mit Hilfe der Erfahrung „(experientia mediante) sehen." „Wo das aber nicht zutrifft, „bleibt es (so meint Antonin) bei der oben angeführten „Regel" (nämlich den zulässigen Gründen der liberalitas, des Interesses, des Schadenersatzes usw.). (Anton. S. th. II. 1. 11. § 2.)

§ 33.

Folgerungen.

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich:

1. Die Übung des Staatswesens, als Schuldner ein incrementum ultra capitale, ein Aufgeld über das Dargeliehene, zu zahlen, wird gestützt, was die in der Gabe liegende liberalitas anlangt, auf den Nutzen des Staates, dem eine große Gefälligkeit erwiesen wird (donum gratuitum ex servitio sibi impenso et commodo inde percepto vel lucro consecuto — vel ex animi nobilitate quadam). S. a. a. O. § 2.

2. Vorherrschend ist die ratio damni (Schadenersatz) und lucri cessantis bei der geübten Praxis geltend zu machen, auch wenn das Maß des individuellen Schadens schwer für alle festzustellen ist. Besonders fällt entgangener Gewinn (lucrum cessans) vorzüglich bei flotter

Geschäftslage sehr ins Gewicht, so daß ein Gewinn seitens der Gläubiger wohl erhofft werden darf (et merito cum in aliis pecuniam istam expendendo longe plus verisimiliter lucraretur, a. a. O.).

3. Es ist nur ein gewisses Mittelmaß des lucrum zu acceptieren, insbesondere bei lucrum cessans nicht die volle Höhe eines event. Geschäftsgewinnes, da jede eigene Mühe wegfällt (habita etiam consideratione ad hoc quod laborem non impendit), oft auch die Gefahr des völligen Verlusts, wie sonst bei Geschäften, nicht vorliegt. Somit sind 5 % statt 8 bis 15 % vorgeschlagen.

4. Wenn auch der Gedanke an einen eigentlichen Zins bezw. Interesse nur akzessorisch bei der Unterstützung des Staates durch Darleihen nach Antonin sich finden darf, so ist doch zweifellos für die Praxis das reale Moment der Gewohnheit des regelmäßigen Empfanges eines Interessegeldes (incrementum) mit der daran sich schließenden Hoffnung auf Gewinn nicht ohne Bedeutung. Es ist unverkennbar, daß dieses sittlich zulässige Vorgehen des Staates selbst (behufs einer recompensatio damni usw.) auch für das Privatdarlehen als von Einfluß sich erweisen mußte.

Achtes Kapitel.

§ 34.

Antonin über das Wechselgeschäft.[1]

Bei Antonin lassen sich vier Arten des cambium unterscheiden, die bald genannt werden sollen. Antonins Ausführungen über den Wechsel sind indessen bei weitem nicht so ausführlich, wie bei Späteren, z. B. bei Dominicus Soto († 1560).

---

[1] Schon im 12. Jahrh. werden Florentiner Geldgeschäfte erwähnt. Über den Wechsel von Florenz nach Genua vom J. 1155 s. Davidsohn, Gesch. von Florenz. Berlin 1896. I. 800. 1204 bestanden in Florenz die Wechsler bereits als Innung. 1228 werden mehrere Florentiner als Wechsler König Heinrichs III. von England und als dort ansässig erwähnt. Ihr

Er rechnet die cambitio[1] zu den Arten der negociatio: „Es gibt eine dreifache Art des Geschäftsverkehrs (triplex „genus negociationis. S. th. III. 8. 3.) und zwar mit Geld „gegen Geld, Ware gegen Ware oder Ware gegen Geld „(cambitio oder capsio — permutatio oder barattum — „emptio [venditio])." Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 77. a. 4.[1]

Auf das cambium besonders eingehend sagt Antonin: „Wechseln kann man vielfach (cambium fit multis modis)."[2] Man kann unterscheiden:

ältestes bekanntes Wechslerstatut ist vom J. 1280 datiert (Reumont, Lorenzo etc. I. 89). Zu Ende des 13. Jahrh. ist ihre Tätigkeit in Frankreich und England außerordentlich groß. Reumont, Lorenzo. I. 90. Ihr Treiben in Frankreich vgl. ebenda. Vgl. auch Al. Schulte, Geschichte des mittelalt. Handels und Verkehrs. Leipzig 1900. I. 125 (betreff. eine Urkunde vom Jahre 1295).

Im 15. Jahrh. war Florenz Herrin des französischen Geldverkehrs bezw. Handels. Vgl. über die Summen im Wechselverkehr jener Zeit Reumont a. a. O. I. 91. Die Fallimente um 1326 zeigen zwar Florenz ganz ohne Geld, da alles Geld im Auslande engagiert war. Geld war (und dies ist etwa die Zeit kurz vor Antonin) nur zu Wucherzinsen zu erlangen. Doch schon zu Anfang des 15. Jahrh. blüht wieder die Florentinische Industrie, die Geldgeschäfte sind wieder ausgedehnte. Reumont a. a. O. I. 94. — Das einzige Haus der Perruzzi hatte im 14. Jahrh. sechzehn Kontore von London bis Cypern.

Über die Wechsler von Florenz vgl. auch Erich Frantz, Sixtus IV. und die Republik Florenz. Regensburg 1879. p. 138.

Über den Ursprung der Florentiner Wechsler vgl. Davidsohn, Gesch. von Florenz. I. 670.

S. auch Artikel „Wechsel" im Handwörterbuch d. Staatswissenschaften. Jena 1894. (Bd. 6.)

[1] Vgl. Dom. Soto O. Praed. († 1560), De iustitia et iure. VI. q. 8. 9. 10. 11. 12. 13, welche Stellen, ausführlich vom Wechsel handelnd, zur Erklärung Antonins dienen können. Übrigens beruft sich Soto eigens auf Antonin.

[2] Vgl. Endemann, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. Berlin 1874. I. 142, wo kurz von Antonin die Rede ist. Obwohl doch der Mut und die Wachsamkeit der Kirche und insbesondere des Papsttums gegenüber allem im Wirtschaftsleben sich etwa zeigenden Unrecht, ihr Bestreben, insbesondere jede usura und solche unter jedem Vorwand (usura palliata) fernzuhalten und falsche Praktiken durch deren Verurteilung für die Gläubigen und deren Geschäftspraxis auszuschließen, unsere Bewunderung verdient, schreibt Endemann dieses ihr Eintreten für das Recht dem Bestreben der Kirche zu, überall zu herrschen. (Endemann I. 43. 45. 75.) Es seien bei dieser Gelegenheit noch einige sonstige Unrichtigkeiten, die sich bei Endemann finden, richtig gestellt. So wird von End. bezüglich der Sünde des Wuchers, um dies hier zu erwähnen, z. B. auch fälschlich behauptet, von ihr könne auch der Papst nicht lossprechen (I. 34).

Nicht mit Recht zeiht End. (I. 107 u. 144) die Kirche bezüglich des Wechselgeschäfts der Inkonsequenz. Auch mag erwähnt sein, daß End.

I. „Erstens das sogen. cambium minutum wie das Aus„wechseln von Silbermünze oder Goldmünze gegen erzenes „Geld." — Der Wechsler „erhält etwas (recipit aliquid) „nicht auf Grund einer Leihe (denn da ist kein Darlehen), „nicht infolge Geldverkaufs, denn Geld ist unverkäuflich, „sondern als Entgelt für die Mühe (ratione laboris), der „er sich unterzogen (quem subiit) beim Geldzählen (in „numerando pecuniam) und für die Kosten (expensarum), „die er hat bei Zahlungen (pro pensione), und für die „Angestellten (ministri). Dieses cambium ist dann uner„laubt, wenn man mehr nimmt, als es Gewohnheit ist (plus „quam consuetum)."

Es ist also zunächst erlaubt,[1] für die Mühen und Aufwendungen ein Entgelt zu verlangen. Dieses Entgelt

(I. 106) fälschlich der Kirche nachsagt, als hätte sie hinsichtlich des cambium das Geld als „fruchtbringend" erklärt und anderes. Ebenso macht End. (I. 192) nicht zu Recht dem hl. Thomas von Aquin den Vorwurf, als verdamme er den Handel (negociatio). Vgl. dagegen z. B. Thom. Summa theol. 2. 2. q. 77. a. 4.: „negociatio licita", „commutatio laudabilis" und viele andere Stellen. Vgl. auch oben § 6.

Gegenüber der Behauptung Endemanns (I. 121), bei Thomas finde sich nicht ein Wort über das cambium, vgl. bezüglich der „campsores denariorum" Thomae Aqu. Comment. in octo libr. Polit. (ed. Paris. 1645) p. 29. col. II. A. (zu I. Polit. 3. § 9 nach Susemihl) (nummularia [secundum quam denarii pro denariis commutantur] utuntur campsores denariorum, et hoc quidem primo factum est simpliciter et quasi a casu, puta quod ex aliquibus terris in alias aliqui denarios transferentes carius eos expenderint quam acceperint: unde postea per experientiam factum est artificiata — —). Vgl. auch a. a. O. p. 30. col. I. A.: illa pecuniativa, quae est campsoria, multiplicat pecunias non omnibus modis, sed solum per denariorum permutationem, unde tota consistit circa denarios.

Vgl. auch Thomas, De regim. princip. II. 24: Campsoria, quae non proprie ordinatur, ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismatis. (Maurenbrecher, Thom. von Aqu. Stellung zum wirtschaftl. Leben seiner Zeit. Leipzig 1898. I. Heft. S. 17 hält diesen Teil in Anlehnung an Rubeis, De gestis et scriptis S. Thomae Aqu. Venet. 1750. diss. 22. c. 1—3, den nach II. c. 4. folgenden Teil nicht mehr für von Thomas herrührend, obwohl früh hinzugekommen.)

Sucht man übrigens noch nach älteren Zeugnissen mittelalterlicher Theologen und deren Urteil über den Wechsel, so vgl. man Albertus Magnus, der (er war bekanntlich der Lehrer des hl. Thomas) in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles lib. VI. (al. IV.) c. 3. klar sagt: „Campsores numisma paratum et promptum semper exhibent." — Vgl. dagegen End. I. 107. 164.

[1] Vgl. Endem. I. 104, wo zu Unrecht gesagt ist, daß die Kirche ein Entgelt beim Wechsel nur als Lohn für gehabte Mühe anerkenne. Schon aus Antonin geht, wie in diesem § des öfteren hervorgehoben, hervor, daß außer der Mühe auch der Kursunterschied ein Gewinntitel

wirft aber nicht das Geld ab, sondern es hat hier seine Ursache in der Münzenverschiedenheit (über Kursunterschied vgl. oben § 25 und unten S. 142 ff.), und zwar geschieht diese negociatio zu anderer Nutzen. Bemerkt sei noch, daß Antonin verlangt, daß auch die Reisekosten herauskommen. Er erwähnt, daß gewechselt werden 1 Floren = 5 librae und 6 solidi oder 1 Floren = 19 grossi argentei. 10 librae grossorum = 100 Floren.

II. „Ein anderes Wechseln (aliud cambium) ist das „durch Brief (per literam), das sich folgendermaßen vollzieht (sic celebratur): Es gibt jemand dem Wechsler oder „Kaufmann zu Florenz 100 Floren, die ihm oder einem „anderen an seiner Statt zu Rom, wo er ihrer bedürfen „wird, zurückzuerstatten sind, und das dazu, daß er (das „Geld) sicherer (securius) und besser (dort) bereit (aptius)

---

ist. Diesen Gewinn bringt nicht das Geld selbst, es wird also nicht fruchtbringend durch das cambium. Über den Kursunterschied vgl. auch Anton. II. 1. 7. § 47, wo ein Gewinnbezug propter cursum monetae als erlaubt bezeichnet wird, und unten S. 143 u. 144. Ebenda s. über die ratio periculi und diversitas locorum als Gewinntitel.

Vgl. hierzu auch D. Soto VI. q. 8. 9. 10.

Zur Erklärung insbesondere hinsichtlich der kirchlichen Gewinntitel beim Wechsel vgl. das opuscul. 73, das fälschlich Thom. Aqu. zugeschrieben wurde, hinsichtlich seiner Angaben über das cambium (ed. Paris. 1656) II. Part. c. 2. al. 13: Est autem inter hominum commutationes quoddam genus commutationis in rebus, quod campsoria dicitur (dat quis Parisienses et recipit sterlinguos); — ars campsoria, quae est species commutationis, simpliciter permutatio dicatur. Dicendum quod ars campsoria de se est iusta. Unde dicendum est ad primum, quod ars campsoria utitur de se numismate ad idoneum usum (illud plus non accipitur ratione pecuniae, quae est de se invendibilis, sed ratione periculi vel interesse, ut subveniatur salariis pensionum, domorum, ministrorumque laboribus et expensis in arte necessaria et licita, ne frustra ponant operam et sudorem suum in re licita ad utilitatem aliorum). Non debet actus campsorius ex natura sua gratis esse sicut actus mutui.

Vgl. addit. ad cap. VI. part. II. (al. 13.), wo gesagt ist, daß die Kirche nicht gegen die campsoria sei (fovet et promovet campsores ut apparet in Curia Domini Papae). Praeterea ars ista non tantum est ad lucrum hominum sed potissime ad necessitatem et utilitatem peregrinantium et electorum et viatorum. Vgl. auch c. 7. (al. 14.) l. c. (Diese letzteren beiden Abschnitte [additamenta] sind dem opusculum erst spät beigefügt, frühestens gegen Mitte des 16. Jahrh., da das Jahr 1545 genannt wird.)

Vgl. Roscher III. § 59 Text und Anm. 3 über den Wechselkurs; vgl. ebenda Anm. 1 vom Ortsunterschiede. Ebenda von der ratio periculi als Grund zur Zahlung eines Aufgeldes (vgl. auch Roscher III. § 57 über die Gefahr infolge schlechter Wege usw.).

„habe; zu diesem Zwecke fertigt der Wechsler einen „Wechselbrief an, indem er einem anderen Wechsler zu „Rom schreibt, daß er auf Ersuchen des Überbringers des „geschriebenen Wechsels (ad requisitionem portantis talem „literam) ihm die 100 Floren, die er zu Florenz bereits „erhalten, übergebe (tali det centum florenos Florentiae „receptos), und so werden zu Rom 100 Floren durch Brief „angewiesen (assignantur). Daraus zieht der Wechsler „vernünftigerweise Gewinn ob der Verschiedenheit des „Wertes der Münzen (propter varietatem valoris mone„tarum) auf Grund seiner[1] Mühen (ratione laboris) und „Aufwendungen (expensarum) und der Gefahr (periculo„rum).“ (Über die subjektive und objektive Gefahr, die in Anschlag zu bringen ist, vgl. Endemann, Studien usw. I. 220.) „Denn niemand ist gehalten, aus eigenem anderer „Nutzen zu bestreiten (cogitur de suo facere beneficium).“

Diese zweite Art des Wechsels ist aus der ersten entstanden und fördert mittels brieflicher (schriftlicher) Anweisung den Handelsverkehr.

Zur Verdeutlichung lassen wir hier noch die Parallelstelle (II. 1. 7. § 48) folgen (s. S. 141 Anm. 1 und S. 143 Anm. 1): „Es empfängt der Wechsler 100 an einem Orte, „z. B. Venedig, von Petrus. Er läßt dem Petrus selbst „oder einem anderen an seiner Statt (restitui facit Petro „vel alteri pro eo) an einem anderen Orte, z. B. Florenz, „106 Floren oder 107, je nachdem sie (dort) mehr oder weniger „gelten (secundum quod plus vel minus valent), zahlen.“

„Hier wird nicht Geld verkauft, das unverkäuflich ist, „sondern es wird nur hier soviel gezahlt, als dort auf„gezählt wird (sed tantum hic solvitur quantum ibi nume„ratur).“ Hier gilt oft ein Floren zuzüglich eines Denars so viel als dort ein bloßer Floren „je nach der Verschiedenheit

[1] Vgl. Laurentius de Ridolfis in seinem tractatus de usura (Tractat. illustr. — iurisconsultor. tom. VII.) p. 23. n. 8. Nach ihm schwankt der Münzenkurs „ob der Güte des Goldes (propter auri bonitatem) oder auf „Grund des Gewichts (vel ratione ponderis) oder nach der Verschiedenheit „der Zeit (ratione temporis), wenn nämlich Floren und Dukaten mehr „gesucht sind als anderes Geld (plus requiruntur).“ Vgl. Laurentius l. c. p. 38. n. 5.

„des Ortes (secundum locorum diversitatem). Der Münzen- „umlauf (cursus enim monetae) bewirkt nämlich einen Auf- „schlag im Werte (operatur excessum in valore) gemäß „der Verschiedenheit des Ortes (secundum locorum diver- „sitatem).“ Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 77. a. 4. — „Auch „bewirkt das die Verschiedenheit der Münzen (operatur „hoc et monetarum diversitas).“ — „Auch ist ein anderer „Grund hierfür (sc. für einen Gewinn) der Gesichtspunkt „der Gefahr (ratio periculi), welcher der Wechsler bis- „weilen unterworfen ist beim Senden der Münzen von einem „Orte zum anderen (in missione monetarum de loco ad „locum); denn nicht umsonst (frustra) setzt er seinen „eigenen Schweiß ein zu anderer Nutzen.“

Über das Wechselentgelt vgl. noch Anton. S. th. II. 1. 16. § 7: „Wo es Gewohnheit ist im Staate, daß die „Wechsler sich pro libra duos denarios abziehen ratione „laboris et expensarum“ — „tolerari potest.“

Wenn camerarii und depositarii im Auftrag des Staatswesens Zahlung leisten oder annehmen, so sind sie oft hierfür bezahlte Beamte (salariati). Ist dies aber nicht der Fall, so soll es bei consuetudo zulässig sein, daß sie pro libra vel floreno unum denarium für ihre Mühewaltung beanspruchen.

Da die Münzen eventuell von einem Orte zum anderen behufs Ausübung des „cambium per literas“ zu senden wären (vgl. „in missione monetarum“ II. 1. 7. § 48), so ist je nach der Verschiedenheit der Entfernung der beiden Orte eine verschiedene Wechselzeit zwischen verschiedenen Orten statuiert. So betrug denn nach Reumont, Lorenzo usw. I. 95 die Wechselzeit zwischen Florenz und Pisa oder Venedig 5 Tage, zwischen Rom und Genua 15 Tage — (von Florenz) nach Neapel 20 Tage, für die Provence und Frankreich überhaupt 60 Tage, zwischen Florenz und England 75 Tage, nach Spanien 3 Monate.[1] (Über

[1] Zur Erklärung vgl. die interessanten und ausführlichen Daten bei D. Soto IV. q. 8. 9. 10. 11. 12. — In q. 12. a. 2. berichtet Soto hinsichtlich der Wechselmessen: Sunt apud nostrates quaternae statae nundinae, quibus

Florentinische Kaufleute und Bankiers in England vgl. die Andeutungen bei A. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs. Leipzig 1900. I. 126.)

III. „Eine dritte Art (III. 8. 3.) ist der trockene Wechsel „(cambium sine litera — cambium siccum seu ad libras „grossorum).[1] (Eine libra grossorum ist soviel als 10 „Dukaten.)“

„Dieses Wechseln geschieht auf folgende Weise: Es „empfängt jemand 10 Pfund (libras grossorum) zu Florenz, „d. h. 100 Dukaten vom Wechsler oder Kaufmann, die er „ihm wiedererstatten soll nach einem Monat zu Florenz „und zwar zu dem Werte, den 100 Dukaten zu Venedig „hatten von heute gerechnet bis 10 Tage nach Abschluß „des Vertrages (eo valore, quo valebant Venetiis centum „ducati inde ad decem dies a die celebrati contractus)“, d. h. vom Empfange der genannten Summe gerechnet. („Dieser Kontrakt kann erneut und verlängert werden — „renovari vel prolongari potest.“) — „Dies ist ein Usurar„kontrakt“ (sc. unerlaubt).

An einer anderen Stelle (II. 1. 17. § 49) nennt Antonin diesen Kontrakt: „Cambium per Venetias s. cambium „siccum vel cambium ad libras grossorum.“

---

sub eodem numero aliae respondent in Flandria. — Cambiorum praxis est haec ut tres menses post receptam pecuniam Metinae restituatur in Flandria. Es sind 4 Zahlzeiten für Wechsel (chirographorum solutiones) bei ihm ausführlich angegeben. Der Zahlzeit zu Metina (sub mensem Maium — cambia aperiuntur), vom 15. Juli bis 10. August dauernd, entspricht zu Flandern (sub mensem Septembrem) eine solche durch den ganzen November (durantque solutiones toto illo mense Novembri). So erwähnt er noch drei andere mit den flandrischen korrespondierende nundinae.

Über die sehr früh bestehenden nundinae der Champagne (zu Troyes, Aube, Provins, Lagny) vgl. Al. Schulte, Geschichte des mittelalt. Handels und Verkehrs. Leipzig 1900. I. 156—159.

Über Wechsel und Wechselmessen vgl. H. Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche. 2. Aufl. Berlin 1899. S. 443 ff.

[1] Vgl. Laurentius de Ridolfis p. 23. n. 9. bis p. 25. n. 9. p. 38. n. 1. als Quelle für Antonin.

Der Ausdruck cambium siccum „trockener Wechsel“ hat nur den Sinn, daß es sich um einen Wechsel „sine literis“ handelt. Über die Bedeutung des Ausdrucks im modernen Wechselverkehr vgl. Roscher III. § 56.

Diese Art des cambium ist später von Papst Pius V. ausdrücklich zensuriert worden.

Zur Erläuterung diene noch folgendes. Wie schon bemerkt, unterscheidet Antonin Zahlung in auro (floreni) und in moneta, d. h. nach Goldfloren oder nach deren Wert (3 librae und 16 solidi). (Über die in Florenz übliche Münze vgl. Rob. Davidsohn, Geschichte von Florenz. Berlin 1896. I. 799.)

Antonin bemerkt: „Ich, der ich hier zu Florenz X librae „grossorum brauche, erhalte von dir, dem Florentiner „Wechsler, ebenda 106 oder mehr (oder weniger), je nach„dem zurzeit (tunc) in Florenz der Kurs ist (currunt et „valent) von X librae grossorum, und bin in der Frist von „1 Monat (inde ad unum mensem) gehalten (teneor), dir „zu erstatten, wieviel innerhalb 10 Tagen, gerechnet (com„putandos) vom Tag des Vertragsschlusses, X librae gros„sorum in der Stadt Venedig gelten werden, die bald „mehr bald weniger gelten, so daß (et sic) der Wechsler „bald verliert, bald, was zumeist der Fall ist (ut pluribus), „gewinnt." (II. 1. 7. § 49.)

Der venezische Kurs für librae grossorum war hier also in seinen Schwankungen bezw. seinem Gegensatz zu Florenz Gegenstand eines Wechselvertrages mit Gewinn. Der Termin für diesen Wechsel war 10 Tage (vgl. Davidsohn, Geschichte von Florenz. Berlin 1896. I. 800, wo bezüglich des Jahres 1220 ein Genueser Wechsel mit Frist von 14 Tagen erwähnt wird).

IV. Als Mittelding zwischen dem an zweiter (II.) und dem an dritter (III.) Stelle genannten cambium nennt Antonin „eine vierte Art des cambium (quartum genus cambii), „die zur heutigen Zeit (modernis temporibus) und zwar „schriftlich (per literam) statt hat (celebratur)".

Es handelt sich hier um ein bloßes Auswechseln mit Benutzung des Unterschiedes der Valuta. So galt ein „Bologneser" zu Florenz 24 Denare, in Bologna 2 Denare mehr. Dieses Cambium ist erlaubt. Gibt aber jemand zu Florenz Geld und will er Zurückerstattung zu Venedig

zum dortigen Kurs, um so zu gewinnen, so ist es nach Antonin usura (vgl. oben sub III.: cambium per Venetios). Denn die Absicht macht die usura (intentio facit usurarium).[1]

Dem cambium dienen die „plateae nobilium et campsorum". Vgl. Anton. S. th. III. 8. 3. init. „in curia Romana". Über das cambium usitatum in curia Romana vgl. Joh. Chrysostomus Javellus, Philos. oeconom. (ed. Venet. 1540) tract. VI. c. 6.

Diesen kurzen Bemerkungen Antonins über den Wechsel sei einiges zur Erklärung hinzugefügt:

Antonin kennt nach obigem zunächst die Auswechslung von Münzen (cambium monetae) am Orte und den Geldaustausch von einem Orte zum anderen mittels Anweisung (cambium per literam). 100 Floren, z. B. zu Florenz gezahlt, werden zu Rom angewiesen und zu Verfügung gestellt (per literas assignati). Derartige Kontrakte lobt Antonin, auch wenn sie ein Entgelt abwerfen (je nachdem nämlich die Münze in verschiedenen Gegenden verschieden bewertet wird oder auf Grund gehabter Mühen und Unkosten [s. S. 141 Anm. 1], wie ob der vorwaltenden Gefahr des Geldverlustes), da es sich um einen „contractus do ut des" handelt, „der „dem Nutzen der Menschen dient (deserviens utilitati ho- „minum)."

Vorzüglich lobt Antonin die Verkehrserleichterung, die dem Handel zwischen räumlich entfernt liegenden Orten durch das cambium zuteil wird, und den Vorteil, der darin liegt, daß jemand, „ohne Sorge haben zu müssen, „leicht, wo immer er Geld bedarf, solches zur Verfügung „hat (quod quis securius et aptius habere possit [florenos], „ubi illis indigebit)" (Anton. S. th. III. 8. 3. init.).

Antonin kennt also den Hauptzweck des Wechsels, den Geschäftsverkehr zu erleichtern und leicht Geld flüssig

[1] Über die „literae cambiales civicae", d. h. Wechselausweise, in denen über das geliehene Geld samt dem Aufgelde testiert wird, vgl. Anton. Summa theol. ed. Veron. Anm. zu obiger Stelle. — Vgl. ebenda praelectio II. zu p. II. § 29 n. 2.

zu machen, wo man seiner bedarf. Wenn man unter Kredit nicht sowohl streng eine Leihe als vielmehr ein Bereitstellen von Mitteln für Zwecke des Erwerbs, der Produktion und des Geschäfts-(Austausch-)Verkehrs versteht, so ist er ihm auch als Kreditmittel bekannt.[1]

Indessen war doch zu Antonins Zeit, die noch eine geringere Arbeitsteilung in der Produktion aufweist als die Neuzeit (vgl. übrigens die Unterbetriebe und die Arbeitsteilung in der Tuchbranche oben § 6 und Doren, Die Florentiner Wolltuchindustrie vom 14.—16. Jahrh. Stuttgart 1901. V. Kapitel: von der Organisation der genannten Industrie, sowie die Andeutungen bei Al. Schulte, Geschichte des mittelalt. Handels und Verkehrs. Leipzig 1900. I. 118—120. 128—136), der Wechsel viel mehr ein Mittel der Verkehrserleichterung als Kreditmittel. Jedoch liegt zweifellos in der Bereitschaft des Bankiers, auf Vorweisung des Wechselbriefes und nach Ausweis der Anweisung alsbald die bezeichnete Summe zu zahlen (ut ad requisitionem portantis talem literam tali det florenos etc. — et sic (Romae) (centum) floreni sibi assignentur secundum literam), viel vom Kreditbegriff der heutigen Zeit. Über den Wechsel als Verkehrsmittel wie als Kreditmittel vgl. Roscher, System. I. § 57. Zur Erklärung vgl. noch Soto (a. a. O. VI. q. 12.), der vom Wechsel fordert, daß er ermögliche, „daß man an diesem Orte empfängt (ut „liceat hoc loco accipere), was man am anderen Orte bereit „hat (quod quis alio loco habeat)“.

Damit stimmen denn auch die kurzen Fristen des Wechselverkehrs überein, die nicht eine strikte Leihe (mutuum) deklarieren, sondern ein Zurverfügungstellen von Mitteln, die jemand anderwärts oder in anderer Form

[1] Vgl. Périn, Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. Regensburg 1866. (2 Bde.) I. 446—449 über die Beziehungen der Banken zum Geschäfts- und Wirtschaftsleben. Der Wechsel fördert nach Périn besonders den Austausch von Schuldforderungen zwischen den entlegensten Plätzen kaufmännischen Lebens. Er erleichtert den Warenverkauf und erhöht die Macht der Arbeit wesentlich. — Die Bemühungen der Kirche um die Neubelebung des Handels sind berührt a. a. O. I. 453 bis 475.

bereits hat, jetzt aber nicht zur Verfügung hat, weil sie ev. im Produktionsprozeß gebunden sind derart, daß er sie, ohne die Produktion zu stören, nicht herausnehmen und bereitstellen kann. Man vgl. in diesem Sinne Roscher I. § 58 Anm. 5 (wo zitiert ist Chub, Statist. Journ. 1872: commercial bils accommodation bils etc.), welcher die folgende Forderung an den Wechsel stellt ganz in dem Sinne, „daß man hier empfängt, was man dort hat". (Vgl. Antonins und Sotos: hoc loco accipere quod quis alio loco habeat:) „Die ersten Wechsel sollten nur dann ausgestellt „werden, wenn die zugrunde liegende Ware vorüber„gehend gleichsam verschwindet, z. B. durch Verarbeitung, „Transport usw. Sowie die Ware gleichsam wieder empor„taucht, soll der Wechsel abgelaufen sein." — „Sobald der „Wechsel länger läuft, vermehrt er die Masse der fingierten „Kapitalien." (Roscher a. a. O.)

Vgl. Soto a. a. O. VI. 12. a. 1: „Ut simplex sit cam„bium requiritur utriusque rei (cambiendae) existentia „atque adeo, ut ille qui recipit, in promptu habeat pecuniam.

Somit dient nach Antonin der Wechsel dem Nutzen der Geschäftswelt (contractus inserviens utilitati hominum). Wenn daher jemand dabei jedoch nicht auf den allgemeinen Nutzen sieht, vielmehr auf den seinigen, sofern er nämlich sein Geld sich sichert (ohne „Gefahr") und es sich am selben Orte, z. B. Florenz, erstatten läßt, gerechnet nach dem höheren Kurs von Venedig (inde ad decem dies a die celebrati contractus), so weist Antonin dies mit Tadel zurück. Ein solcher will nämlich nicht den beiden Kontrahenten gemeinsamen Nutzen, auch nicht bloß Ersatz der Auslagen, des Schadens, entgangenen Gewinns oder Entgelt für übernommene Gefahr, sondern recht reichen, sicheren eigenen Nutzen, verbunden mit dem sicheren Verlust des anderen, der sich in Notlage befindet. Das ist aber ein Usurarvertrag. Es erscheint nämlich auch als schimpflich, am selben Orte eine Kursdifferenz zu statuieren, die gar nicht da ist, und somit künstlich die Rückzahlung zu einem

Kurs zu verlangen, den das Geld anderswo, an einem auswärtigen Orte (hier Venedig, daher „cambium per Venetias", s. sub III. dieses §), der mit dem Wechselkontrakt gar keine, außer eine ganz willkürliche Verbindung hat.

Mit Bezug auf das „quartum genus cambii, quod modernis temporibus celebratur (per literam)" vgl. Endemann I. 142, der Antonin nur von drei Arten des cambium reden läßt.

Im übrigen vgl. zur Erklärung Dom. Sotos bereits zitierte Ausführungen über den Wechsel (de iust. et iure VI. q. 8—12), die sich wie ein Kommentar zu Antonins Andeutungen ausnehmen. Antonin wird übrigens öfter von Soto eigens zitiert. (Soto † 1560.)

Noch sehr vorsichtig über das cambium urteilt Javellus († ca. 1540) in seiner philosophia oeconomica tract. VI. c. 6. Er sagt gegenüber den neuen Formen, die der Wechsel zeigt: In hac autem via (sc. cambiativa) effecta est ars lucrativa valde ingeniosa, quam difficile est salvare in totum quomodo sit licita.

Vgl. auch über Bankwesen, insbes. Wechselmessen die Andeutungen bei H. Pesch, Soz. Befähigung der Kirche. 2. Aufl. Berlin 1899. S. 443—449.



Zweiter Teil.

Antonin über die Verteilung des Reichtums.

Neuntes Kapitel.

Die angemessene und unangemessene Verteilung.

§ 35.

Mißbrauch des Reichtums durch unangemessene Verteilung.

Wie Antonin betont (s. oben § 1 und S. th. II. 1. 12. § 1), sind die ökonomischen Sachgüter (divitiae) „ungerecht“ nicht an sich (dicuntur divitiae iniquitates seu iniquitas non quod in se mala sint), sondern sofern sie ungleich verteilt, zu hastig erworben werden und endlich, weil die Menschen sie meist mißbrauchen[1] (sed propter tria, quia inaequaliter dispensantur, nimis sollerter procurantur et quia homines eis communiter abutuntur).

§ 36.

Der moralische Anteil des Menschen an der Verteilung (und der Konsumption) des Reichtums.

(Von der Liberalität mit den verwandten Tugenden, der Hochsinnigkeit, der Magnificenz, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit, — vom Geiz und der Verschwendung.)

„Damit wir Geld und alles, was mit demselben ge-„messen wird, recht gebrauchen können, ist die Tugend[2]

---

[1] Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 169. a. 1, wo die Frage erörtert wird: Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium. — Vgl. Thom. Aqu. opusc. de dilectione proximi c. 3. (aurum et divitiae, genannt ein bonum bene utenti). — Vgl. Thom. Aqu. opusc. contra impugnantes religionem concl. 3.: Patet quod abusum divitiarum et paupertatis sapiens fugiendum docet, non ipsas divitias et paupertatem.

[2] Vgl. über die Liberalität und ihre Gegensätze: Verschwendung und Geiz, — über die Magnificenz, über die Hochsinnigkeit die ethischen

„nötig (ut bene uti possimus pecunia et his, quae per eam „mensurantur, est virtus necessaria).“ (IV. 3. 6.) **Näher** sagt Antonin (S. th. IV. 5. 17. § 1): „Die zeitlichen Güter „gut gebrauchen hängt mit verschiedenen Tugenden „zusammen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten „(uti bene pecunia pertinet ad diversas virtutes sed di„versis respectibus et rationibus).“

„Eine Schwierigkeit (difficultas),“ so fährt er S. th. IV. 3. 6. init. fort, „liegt in der Sache selbst (ex ipso ge„nere rei), weil die äußeren Dinge (res exterius existentes), „auch wenn sie klein (gering) sind, doch sehr zum Begehren „einladen (sunt multum appetibiles), was zur Habsucht „(avaritia) führt, — eine andere Schwierigkeit liegt in der „Größe (Menge) einer Sache (ipsius rei),“ worauf sich die Verschwendung gründet. — „Bezüglich des Geldes und „dessen Gebrauchs sind zwei Tugenden vonnöten, nämlich „die Liberalität (liberalitas), die sich allgemein auf den „Gebrauch des Geldes bezieht (quae respicit communiter „usum pecuniae), und die magnificentia, die sich bezieht „auf (gebotenen) größeren Aufwand von Mitteln (quae re„spicit magnum eius sumptum).“

Es ist mit Rücksicht auf den heute veränderten Sprachgebrauch nicht leicht, den Begriff der liberalitas mit einem Worte präzis wiederzugeben. Das Wort Liberalität deckt sich nicht durchaus mit ihm.

Wir können zunächst gemeinhin nur sagen, daß sie die Tugend ist, welche die Verwendung des Geldes (und der ökonomischen Sachgüter überhaupt) hauptsächlich und gemeinhin regelt. Wir können sie als eine innere (im Affekt, in der Gesinnung obwaltende), aber auch nach außen wirksam in Erscheinung tretende bezeichnen. Denn Antonin sagt S. th. IV. 5. 17. init.: Duplex est obiectum sive materia liberalitatis: prima et immediata materia est interior passio s. affectus ad pecuniam, secunda exterior materia est pecunia.

Ausführungen bei Aristoteles, Nikomachische Ethik (deutsch von Stahr) IV. c. 1. 2. 3.

Dem entspricht, was er, beide Gesichtspunkte scheidend (IV. 5. 17. § 4), hinsichtlich der Liberalität als Gesinnungstugend sagt: „Die liberalitas strebt (tendit ad) nach der „Ordnung der eigenen Affekte (ad ordinandum propriam „affectionem) hinsichtlich des Geldes, Besitzes und dessen „Gebrauchs (circa pecuniam possessam et usum eius)."

Die liberalitas in ihrer praktischen äußeren Anwendung betont er anderseits wieder S. th. IV. 5. 17. § 1, wo er sagt: Actus liberalitatis est bene uti pecunia.

Ist damit mehr das Objekt (materia) der liberalitas als ein inneres (die Affekte regelndes) und äußeres (bene uti pecunia) bezeichnet, so ist das Wesen doch noch nicht völlig erschöpfend bestimmt.

Aristoteles folgend sagt Antonin daher (S. th. IV. 5. 17. init.), die liberalitas sei wie jede Tugend ein gewisses Mittehalten zwischen Gegensätzen (sc. hier inbezug auf den usus pecuniae) (liberalitas videtur esse quaedam medietas circa pecuniam etc.). Vgl. Anton. S. th. II. 6. 8. init.: Virtus liberalitatis consistit in medio, quia sc. non excedat nec deficiat a debito affectu et usu divitiarum.

Auch hier grenzt Antonin noch ab. Der gute Gebrauch bestehe nämlich, was die liberalitas anlangt, nicht sowohl im Empfangen von Geld oder im Aufbewahren (liberalis, so sagt er im Anschluß an Arist. Eth. IV., non est acceptivus vel conservativus), sondern regele das Ausgeben (sed emissivus).

Dies sei aber nicht so zu verstehen, als ob der liberalis seine Mittel allesamt ausgeben müsse (non sic est intelligendum, quod liberalis emittat facultates a se) ohne zurückzubehalten, wovon er den Unterhalt bestreite (quin retineat unde sustentet) und Gutes tun könne (et unde virtutis opera exsequatur). „Deshalb sagt Ambrosius: Der „Herr will nicht, daß die Mittel alle auf einmal ausge-„schüttet werden (non vult simul effundi opes), sondern „daß sie verteilt werden (sed dispensari)." (Anton. S. th.

IV. 5. 17.) Antonin nennt dies mit Thomas von Aquin ein „convenienter uti".[1] (Anton. S. th. IV. 5. 17. § 1.)

Damit die liberalitas, welche, wie betont, gemeinhin den guten Gebrauch des Reichtums regelt (s. vom Reichtum oben § 1. — vgl. Anton. S. th. IV. 5. 17. § 1: Actus liberalitatis est bene uti pecunia), wirklich eine Tugend sei, muß man ihr gemäß nicht allein „angemessen die Dinge „gebrauchen und in Dienst stellen (convenienter sua „materia uti et ministrare), sondern auch bestmöglichst „alles vorbereiten zum guten Gebrauch (sed etiam prae- „parare opportunitates ad bene utendum)" (sic ad liberalitatem pertinet non solum bene uti pecunia sed etiam praeparare et conservare ad debitum usum). Es wird damit insbesondere empfohlen ein Bereithalten der äußeren Güter für die Zeiten der Not. Der Soldat schlägt nicht nur mit dem Schwerte drein, sondern bewahrt es auch zum Hieb in der Scheide. (Anton. l. c. IV. 5. 17. § 1. nach Thom. S. th. 2. 2. q. 117. a. 3.)

Man kann also von der liberalitas als jener Tugend reden, vermöge deren der Mensch zunächst sein Herz nicht an die äußeren Güter hängt, sich von der unordentlichen Liebe zum Gelde frei hält (daher liberalitas genannt), jede zu große Sorge um dieselbe meidet, aber auch demgemäß, Trug und Wucher und Bedrückung anderer scheuend, die äußeren Güter recht gebraucht und zum guten Gebrauch bereit hält.

Mit der liberalitas als der Tugend, die im allgemeinen den rechten Gebrauch der äußeren Güter regelt, stehen je nach dem besonderen Gesichtspunkte noch andere

[1] Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 129. a. 8. ad 3. sagt von der liberalitas: nec de eis (sc. rebus exterioribus) multum attollitur, si adsint neque in eorum amissione multum deiicitur. — Vgl. l. c. 2. 2. q. 117. (Liberalitas principaliter in interioribus affectionibus et per consequens in exteriore acceptione et conservatione pecuniarum et emissione. Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 117. a. 2. ad 2: ad liberalitatem pertinet quarumcumque divitiarum usus. — L. c. a. 3.: actus proprius liberalitatis est pecuniis vel divitiis uti. — L. c. ad 3: circa dationes et sumptus liberalitas consistit. — L. c. a. 4: Ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia.

Tugenden in Verbindung. So die magnanimitas, die **Hochsinnigkeit** im besonderen Gegensatze zur Hab- und Gewinnsucht. Sie erhebt die Seele und läßt sie die wichtigen Angelegenheiten und Nöte der Menschheit, insbesondere das für die Allgemeinheit Bedeutungsvolle und die geistigen Interessen besonders hoch schätzen und in diesem Sinne auch die Güter gebrauchen. (Anton. S. th. IV. 3. 5. § 1: magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animae ad aliquod magnum.)[1]

Eine andere auf die Verwendung des Reichtums sich beziehende Tugend ist die **Magnificenz** (magnificentia). Von ihr sei nach Antonin folgendes angedeutet: „Wenn „die liberalitas gemeinhin (communiter) Bezug hat (respicit) „auf den Gebrauch des Geldes (der ökonomischen Güter), „so die Magnificenz auf den **großen** Aufwand (respicit „magnum pecuniae sumptum)." „Der glanzvoll Auftretende „(magnificus) strebt nicht danach (non intendit), Aufwand „zu treiben bei dem, was seine Person angeht, außer es „handle sich um Dinge (nisi talia essent), die von selbst „eine gewisse Großartigkeit haben (de se habent aliquam „magnitudinem) und es erheischen, feierlich begangen zu „werden (requirunt solemniter agi), wie Hochzeiten, mili- „tärische Feiern (nuptiae, militiae), oder auch Dinge, die „einen länger dauernden Bestand haben sollen (quae sunt „diu permanentia), wie z. B. Häuser (domus). Schlechthin

---

[1] Über die magnanimitas in diesem Bezuge vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 129. a. 1. — L. c. a. 2.: Magnanimitas — ad ea tendit, quae sunt magno honore digna. — ad. 3: non extollitur ex magnis honoribus, sed (quia virtus non potest sufficienter honorari ab homine) magis eos contemnit — similiter etiam dehonorationibus non frangitur. — L. c. a. 3. ad 3: magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione — non intromittit se nisi de magnis. — a. 3. ad 5: magnanimus omnibus praeponit honesta utilibus tamquam maiora. — a. 4. ad 2: pertinet (ad magnanimum) ut benefaciat, — sit communicativus et plurium retributivus. — a. 4. ad 3: omnes virtutes maiores facit ut dicitur in 4. Eth. c. 3.

Daß die magnanimitas auch auf den Gebrauch der äußeren Güter sich bezieht, sagt Thom. Aqu. ausdrücklich l. c. a. 8: ad actus virtutum organice bona fortunae deserviunt: quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi: manifestum est quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

„(simpliciter) handelt es sich beim glanzvoll Auftretenden „um Aufwand (sumptus), den er macht in Rücksicht auf „die Angelegenheiten aller (respectu rerum omnium) und „um religiösen Kultaufwand (rerum divinarum), wobei ein „gewisser großer Aufwand erfordert wird (ubi cadit magni„tudo expensarum).“ (Anton. S. th. IV. 3. 6. § 1.)

Dabei kann auch ein Armer gewissermaßen an dieser Tugend der Magnificenz Anteil haben, indem er für solche Zwecke zwar wenig gibt, dieses aber mit der Absicht der Magnificenz (cum magnifica intentione).[1]

Des weiteren hat an der rechten Verwendung von Geld und Gut Anteil die Tugend der Barmherzigkeit. „Die liberalitas hat auch Berührungspunkte mit der Barm„herzigkeit (liberalitas pertinet etiam ad misericordiam) „hinsichtlich der Bedürfnisse der Armen (secundum rati„onem indigentiae pauperum), wobei sie aus Mitleid sich „bewogen fühlt (unde ex compassione movetur) zu helfen „(ad subveniendum).“ (Ant. S. th. IV. 5. 17. § 1.)

Vor allem aber ist beim Gebrauch des Geldes und der ökonomischen Sachgüter überhaupt (quae pecunia mensurantur) vonnöten die Gerechtigkeit als austauschende (iustitia commutativa) und austeilende (iustitia legalis, die austeilt secundum rationem debiti legalis). (Vgl. Anton. S. th. IV. 5. 17. § 1.)

Auf diesem Fundamente der Gerechtigkeit bauen sich die anderen vorher genannten Tugenden, die bezüglich des Reichtums inbetracht kommen, erst auf, sofern sie ohne die Gerechtigkeit wertlos, ja unmöglich sind: nämlich die liberalitas selbst, die Magnificenz, die Hochsinnigkeit (magnanimitas), die Barmherzigkeit und andere, die eine Beziehung zum Gebrauch des Reichtums haben (vgl. über den Begriff des Reichtums und seinen Zweck oben § 1).

---

[1] Principaliter actus virtutis est interior electio, quae potest esse absque exteriore fortuna; inde est quod pauper potest esse magnificus quantum ad habitum etsi non quantum ad actum deficientibus sibi bonis fortunae, quae organice deserviunt huic virtuti in qua requiritur exterior executio (Anton. S. th. IV. 3. 6. § 1).

Hatten wir, um nun die Gegensätze der Tugend der liberalitas noch anzudeuten, eben die liberalitas als mittehaltend zwischen Gegensätzen nach oben und unten, nach dem Zuviel und dem Zuwenig (virtus consistit in quodam medio — II. 6. 8. init.) bezeichnet (liberalitas videtur esse quaedam medietas circa pecuniam), so kommen als Gegensätze inbetracht die Habsucht (avaritia) mit ihren Töchtern (inhumanitas, curae superfluae, inquietudo mentis, violentia, fallacia, fraus — proditio — Anton. l. c. II. 1. 1. § 4) — vgl. die filiae avaritiae bei Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 118. a. 8 — und die Verschwendung (excedere in dando, deficere in retinendo et acquirendo. — Anton. l. c. IV. 1. 2. § 1. — IV. 5. 17. init.).

Über die Beziehung dieser Gegensätze der liberalitas (Geiz und Verschwendung) zum wirtschaftlichen Leben vgl. unten § 61.

§ 37.

Die Bedeutung einer gerechten Güterverteilung.

(Sie ist ernst zu erstreben. — Eine gewisse Ungleichheit wird stets bleiben.)

Gemäß Antonin IV. 5. 3. insbes. § 5 ist Gerechtigkeit vonnöten in jeder Gemeinschaft

erstens gemäß dem Zwecke des Zusammenlebens — einer friedlichen Wirksamkeit (ratione finis — pacis),

zweitens vom Gesichtspunkte des Leitenden (ex parte gubernantis) und endlich

drittens vom Standpunkte der Gesamtheit aus (ex parte ipsius multitudinis).

Demgemäß wird auch eine gerechte Zuteilung und Verteilung der Güter von Vorteil sein für das Volk, den Staatsleiter und für das friedliche Zusammenleben.

Wenn nun auch nach Kräften durch die Menschen eine möglichst gerechte Verteilung der zum Leben notwendigen Güter anzustreben ist, so wird doch stets eine gewisse Ungleichheit bleiben, die nicht bloß auf der Verschiedenheit in Fleiß, Anlagen und Erwerbsfähigkeiten

beruht, sondern durch eine weise Vorsehung so gewollt und zugelassen ist. Diesen Gedanken spricht Antonin (S. th. II. 1. 12. § 1 und § 12) in folgender Form aus: „Die zeitlichen Güter (divitiae) werden nicht gleichmäßig „den Menschen zugeteilt (non aequaliter distribuuntur „hominibus). Dies liegt nicht allein am Fleiß der Menschen „(nec tantum hoc est ex hominis industria), da wir sehen, „wie viele Fleißige genug (satis) Mangel leiden (egere) „und einfach Sorglose (simplices incurios) Überfluß haben. „Auch ist es nicht der Einfluß einer bösen Macht (a dae-„mone), da selbige ohne Gottes Zulassung (sine Dei per-„missu) nichts vermag; sondern von Gott dem Herrn ist „diese Ungleichheit der Güterzuteilung (inaequalis diviti-„arum dispensatio) gemäß seiner direkten Einwirkung „(operative) oder aber nach seiner Zulassung (permissive)." Antonin zitiert dazu Ambrosius' Wort: „Gott wollte dir „seine Güte erzeigen, einen anderen mit der Tugend der „Geduld krönen (voluit tibi benignitatis suae experimenta „conferre, alium vero virtute patientiae coronare)."

Zehntes Kapitel.

Antonins Lehre vom Eigentum.

§ 38.

Ursprung, Begriff und Notwendigkeit des Privateigentums.

Hinsichtlich der Geschichte des Eigentums sei folgende Notiz bei Antonin (II. 1. 14. § 1) erwähnt: „Die „Nutzung an allem, was in dieser Welt ist, sollte allen „Menschen gemeinsam sein (usus communis esse debuit, „dicit Clem. XII. q. 1. dilectissimis). Denn so hat Gott „die Natur des Menschen eingerichtet (instituit naturam „humanam), indem er ihm das Eigentum an allem (domi-„nium omnium) übergab (Genes. 1), und dieses Eigentum

„hätten alle besessen, denn so war es (Gottes) wohlgeordnete „und geregelte Absicht (ita erat ratio bene ordinata et re- „gulata), daß sie keine Sache anders als zu wirksamer „Notwendigkeit oder zu vernünftigem Nutzen gebraucht „hätten (quod nulla re usi essent nisi ad necessitatem vel „rationabilem utilitatem), was sie alle sich gegenseitig „gewünscht (gegönnt) hätten (quod omnes sibi invicem „voluissent), und so hätte keinerlei Zwietracht unter ihnen „bestanden. Unter diesem Gesichtspunkte darf man be- „haupten (sic ponitur), daß laut Naturrecht (de iure „naturae) und von Anfang eingesetzt (primitus instituta) ist „der gemeinsame Besitz aller Dinge (communis omnium „possessio). Aber auch nachdem die menschliche Natur „gefallen (natura vitiata), ist ebenso Naturrecht, daß im „Falle der äußersten Not (in casu extremae necessitatis) „alles gemeinsam ist."

„Nach dem Falle des Menschen aber (post naturam „ergo destitutam) ist durch menschliches Recht (iure „humano) billigerweise (iuste) vorgesehen worden (provisum „est), daß, ausgenommen die Fälle äußerster Not, die ver- „schiedenen zeitlichen Güter sämtlich (diversa a diversis) „als Privateigentum besessen werden dürfen."

Welches sind somit die rechtlichen Grundlagen für den Eigentumstitel?

Wir müssen hier zunächst den Ausdruck, daß das Privateigentum vom ius humanum bedingt ist, vor Mißverständnis schützen und erläutern. Wie Liberatore (Grundsätze der Volkswirtschaft. Deutsch Innsbruck 1891. S. 187—213) bereits bezüglich thomistischer Texte ausgeführt, hat man gesagt: Ist das Privateigentum menschlichen Rechtes, d. h. von Menschen eingeführt, so kann es natürlich auch von Menschen abgeschafft werden. Es ist hier daher zunächst der Ausdruck ius humanum zu erörtern.

Es ist nötig, zunächst die Anschauung des Aquinaten diesbezüglich genau festzustellen und mit seinen Ausführungen den Antoninschen Ausdruck ius humanum mit Rücksicht auf das Privateigentum zu beleuchten.

Thomas sagt (S. th. 2. 2. q. 66. a. 7): Rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedere. Unter ius humanum ist dabei aber nicht dasjenige nackte menschliche Recht gemeint, wie es Menschen festsetzen und einfach wieder abschaffen dürfen. Dies ergibt sich bezüglich Thomas daraus, daß er selbst (S. th. 2. 2. q. 66. a. 1.) die Frage: utrum naturalis sit homini possessio rerum exteriorum auf die Autorität des Aristoteles verweisend bejaht (Philosophus probat in I. Polit. c. 5., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis).

Es scheint somit mit dem, was als iure humano geordnet bezeichnet wird, vieles gemeint, was zugleich und vor allem naturrechtlich begründet ist. Daher unterscheidet auch Thomas (2. 2. q. 57. a. 3.; vgl. Liberatore a. a. O. S. 194) bezüglich des Naturrechts folgendermaßen: Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo secundum absolutam sui considerationem sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex. gr. generet, et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum sui absolutam rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur: puta proprietas possessionum (letzteres z. B. per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificam usum agri).

Hier wird somit die proprietas possessionum, also das Privateigentum non secundum sui absolutam rationem sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur, mit Bezug also auf die geeignete Förderung, Bewirtschaftung und Verwaltung, sowie auf den friedlichen Genuß desselben als iustum naturale bezeichnet.

Somit wird von Thomas das, was er einmal als vom ius humanum geregelt bezeichnet, zugleich und in gewisser Beziehung (secundum aliquid), nämlich in Ansehung seiner opportunitas colendi, des pacificus usus, also in Beziehung auf einen bestimmten Zweck (in ordine

ad certum finem) als **naturrechtlich** begründet bezeichnet. Vgl. insbes. die Anschauung des D. Scotus in dieser Frage unten Anm. 1.[1]

Das Privateigentum ist, sofern es der jetzigen, nach dem Sündenfall verderbten Natur (natura vitiata, Anton. S. th. II. 1. 14. § 1) des Menschen allein entsprechend ist, **Gegenstand des Naturrechts** (insbesondere sofern es zur Erhaltung des Individuums und der Familie nötig ist, die doch aus dem ius naturale ihre Existenz herleiten). Die einzelnen Bestimmungen über Ausübung und konkrete Handhabung dieses Rechtes sind allerdings durch menschliches Recht geordnet.

---

[1] Über Eigentum und Besitz vgl. Aristoteles' Politik (griech. und deutsch von Susemihl. Leipzig 1879. 2. Teil) lib. II. c. 2. § 5. 6. 7. 8. c. 3. c. 4. lib. IV. c. 9. lib. VIII. c. 7. § 8. c. 10. § 3.

Vgl. Thom. Aqu., Commentar. in octo libr. Polit. (ed. Paris. 1645.) pag. 177. col. II. B., p. 55. col. II. C. usw.

Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 66. a. 1. und a. 2. (über Besitz und Eigentum); l. c. a. 7. (über Almosen aus dem Eigentum zur Milderung der Härten des Sonderbesitzes).

Thom. Aqu., De regim. princip. (ed. Lugd. Batav. 1630.) IV. 4. (vom Sonderbesitz).

Albertus Magnus, In Eth. et Polit. (ed. Lugd. 1651) II. c. 2. 3. 4.

D. Scotus, Quaest. sup. Sentent. (ed. Venet. 1580) III. dist. 37. q. unica. (Betreffend den Privatbesitz heißt es dort: Aliqua possunt dici esse de lege naturae: uno modo tamquam prima principia practica nota ex terminis vel conclusiones necessario sequentes ex eis, — et haec dicuntur strictissime de lege naturae (in talibus non potest esse dispensatio) — alia non sequuntur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis et omni intellectui apprehendi sunt necessario nota, — (sed) eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis (daß z. B. im Staate Friede nötig ist).

Supposito isto principio iuris positivi: pacifice esse vivendum in communitate vel politia: ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius. Posset enim stare pax in conveniendo etiam, si omnia eis essent communia; nec etiam supposita infirmitate illorum, qui convivunt, est necessaria illa consequentia; sed tamen possessiones esse distinctas valde consonat pacificae conversationi; infirmi enim magis curant bona sibi propria et magis vellent appropriare sibi communia bona quam communitati et custodibus communitatis, et ita fieret lis et conturbatio, et ita est fere in omnibus iuribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges vel iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae sed declarant sive explicant illud principium quantum ad certas particulas, quae explicationes consonant valde principio naturali universali. — Vgl. hierzu noch die instruktive Erörterung des Scotus l. c. IV. dist. 15. q. 2.

Soviel zur Erklärung der obigen Äußerung Antonins, daß „nach dem Falle des Menschen es durch menschliches Recht (iure humano) billigerweise vorgesehen „worden, daß, ausgenommen die Fälle äußerster Not, die „verschiedenen zeitlichen Güter als Privateigentum be-„sessen werden dürfen“. Es lag diesbezüglich vornehmlich daran, festzustellen, daß es Antonin fernliegt zu behaupten, bloß aus Zweckmäßigkeitsgründen müsse man sich für das Privateigentum entscheiden.

Vielmehr enthalten die Gründe der Zweckmäßigkeit des Privateigentums, wie sie die Vernunft anzuführen vermag, eine direkte Weisung der Natur an unsere Vernunft, wie man z. B. mit den Beinen nicht etwa nur geht und schreitet aus Gründen der Zweckmäßigkeit, sondern weil die Natur durch diese geeignete, zweckmäßige Anwendung direkt ihren Willen und die von ihr beabsichtigten Zwecke zu erkennen gibt.

Nach dieser rechtlichen Begründung des Privateigentums (vgl. übrigens noch unten § 39 die Bemerkung zu b) ist der Begriff desselben nach Antonin festzustellen. (II. 1. 14. § 1.)

„Nach dem hl. Thomas“ (es ist Rücksicht genommen auf Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 66. a. 1. und a. 2.) „lassen „sich jene äußeren Güter (res istae exteriores) nach drei „Gesichtspunkten (tripliciter) betrachten:

„erstens nach ihrer Natur und Veränderung (quan-„tum ad rerum naturam et mutationem); danach gehören „die Dinge (res ipsae) Gott, dem sie zu Willen sind (ad „nutum), und der allein aus seiner Macht (virtute sua) die „Natur der Dinge ändern kann (naturas rerum solus mu-„tare potest),

„zweitens bezüglich der Macht, sie zu verwalten und „zuzuteilen (potestas procurandi et dispensandi eas),

„drittens bezüglich ihres Gebrauchs und ihrer Hilfe-„zuwendung (ad usum earum et subventionem).

„Es soll nämlich der Mensch die Dinge (ipsas res) „besitzen nicht wie Sondereigentum (ut proprias), sondern

„wie allen gehörig (communes), so daß er leicht (de facili) „sie anderen mitteilt, die ihrer bedürfen (indigentibus), „auch wenn sie sich nicht in äußerster Notlage befinden „(etiam si non patiantur extremam necessitatem).“ Vergl. I. Timoth. cap. ultim.: „Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.“

Das Eigentum soll die Nutzung der Dinge möglichst vielen zuwenden (siehe unten § 39 und 40).

Doch ist auch nach Antonin trotz des erwünschten, möglichst vielen besonders Bedürftigen zuzuwendenden Gebrauchs (usus et subventio) „hinsichtlich der Befugnis, „sie zu verwalten (procurandi) und zuzuteilen (dispensandi „ipsas res)“ ein Sonderdominium erlaubt und nötig. Antonin sagt nämlich:

„Inbezug auf das zweite (nämlich die potestas pro„curandi et dispensandi ipsas res) ist es nicht allein er„laubt (licitum), sondern auch notwendig (necessarium) „zum menschlichen Leben, daß der Mensch etwas zu eigen „besitze (quod homo possideat aliquid ut propria) und „zwar aus drei Gründen (propter tria):

„erstens, weil ein jeder mehr besorgt (magis solli„citus) ist, etwas zu verwalten und zu leiten (ad procu„randum aliquid et gubernandum), was ihm allein zusteht „(quod sibi soli competit) als etwas, was allen gemeinsam „ist oder vielen, wobei ein jeder die Arbeit scheut (laborem „fugiens), dem anderen überläßt (relinquit alteri), was auf „das Gemeinsame Bezug hat (quod pertinet ad commune).“ Vgl. sehr zutreffend auch Anton. S. th. III. 3. 2. § 1 de dominio (de communibus nullus curat nisi modicum valde). Vgl. Aristot. II. Polit. c. 2. (ed. Susem.)

Ist dies der mehr negative Zweckmäßigkeitsgrund, Lässigkeit und Schaden, ja Zugrundegehen der Sache zu verhüten, so betont Antonin ferner auch die größere positive Förderung des natürlichen Reichtums beim Sondereigentum, nämlich:

„(zweitens) sofern die menschlichen Angelegenheiten „mit größerer Ordnung (ordinatius) wahrgenommen werden

„(tractantur), wenn an die einzelnen die Sorge um die „Wahrnehmung der eigenen Sache herantritt (si singulis „immineat propria cura alicuius rei tractandae), und im „Gegensatz dazu käme es zu einer nicht geringen Ver„wirrung (esset confusio non modica), wenn jeder beliebige „(quilibet) ohne Unterschied (indistincte) bald dies bald „das besorgt (quodlibet procuraret), wenn dann die ein„zelnen zusammenkämen, um jeder die nämliche Sache zu „besorgen und jeder, wie es ihm beliebt (cum partes con„currerent ad eandem rem procurandam et quilibet modo „suo)."

Endlich ist als drittes Moment von Antonin betont vorzüglich der moralische Vorteil, der in der Wahrung der Einigkeit und Ordnung liegt; denn

„(drittens) werden dadurch (durch den Sonderbesitz) „die menschlichen Verhältnisse friedlich erhalten (status „humanus pacifice conservatur), wenn ein jeder mit seiner „Sache zufrieden ist (sua re contentus est), weshalb wir „sehen, daß unter denen, die etwas gemeinsam und unge„teilt besitzen (communiter et indivise), häufig Zwist ent„steht, wenn es z. B. scheint, als wenn der andere bei „Benutzung der Sache im Vorteil ist (quod magis illa re „utatur quam ipse)."[1]

Antonin (I. 13. 2. § 11) sagt: „Als die Natur des „Menschen noch unverdorben war (in statu naturae in„stitutae)," geziemte der gemeinsame Besitz; für die menschliche Natur nach dem Falle (in statu naturae corruptae) ist es gut, daß einiges im Sonderbesitz sei (a. a. O.).

Wir wollen nun das Nähere feststellen, wie sich nämlich nach Antonin in Wirklichkeit das Verhältnis von communitas und proprietas gestaltet.

---

[1] Vgl. in diesem Sinne auch bei Antonin (III. 3. 2. § 1) die Worte des Johannes de Ripa: Nullo modo expedit omnia esse communia pro statu naturae lapsae, quod terrae in solitudinem verterentur, quod via aperiretur fraudibus et malitiis et boni haberent semper peius et mali melius et esset efficax occasio numquam habendi pacem.

Vgl. auch Anton. S. th. III. 3. 2. § 2. 3. 4.

§ 39.

Gemeingut und Sonderbesitz in ihrem Verhältnis.

Communitas und proprietas schließen sich nicht völlig aus, sondern lassen ein gegenseitiges geordnetes Verhältnis zu.

An der Stelle (I. 13. 2. § 11), wo Antonin sich mit dem ius naturale befaßt, wird diesbezüglich ein Hinweis gegeben:[1]

„Man beachte (nota), daß das Naturgesetz (lex natu„ralis) hinsichtlich des gemeinsamen und Sonderbesitzes „dreierlei gebietet (dictat aliquid tripliciter):

„erstens bezeichnet es etwas als nötig (quia debitum) „— daß nämlich im Falle der Not (necessitatis) alles ge„meinsam sei; in solchem Falle ist alles allen zuzuwenden „(omnia communicanda). Und auf diese Weise ist das „Gemeineigentum Gebot (et hoc modo in praecepto est „communicatio). Diese Anforderung (dictamen) (des Natur„gesetzes) gründet sich darauf, daß die Dinge zum Unter„halt der Menschen bestimmt sind (respectu rerum ad „sustentationem personarum)."

„Nach einer zweiten Richtung (secundo modo) be„zeichnet (dictat) das Naturgesetz (lex naturalis) etwas „bezüglich Gemeingut (circa communionem) und Sonder„besitz (et proprietatem) als gut (quia bonum). Und dies„bezüglich fordert es, solange der Mensch nicht gefallen „war (in statu naturae institutae), daß alles gemeinsam sei. „Nach dem Falle des Menschen (in statu naturae corruptae) „bezeichnet es als gut (dictat quod bonum est), daß einiges „Sonderbesitz sei; sonst würden die Guten Not leiden „(egerent boni), und so würde die menschliche Gesellschaft

---

[1] Isid. Etym. lib. V. und Alexander, zuweilen von Antonin Lombardus genannt, werden hier als Quellen bezeichnet. Während ersterer bekannt ist, dürfte letzterer mit dem Zeitgenossen Antonins, Alexander de Nevo, identisch sein, dem Verfasser eines Commentum in libros decretalium und der consilia contra Iudaeos foenerantes, aus Vicenza gebürtig und in Padua als Lehrer des kanon. Rechts tätig.

„(societas humana) nicht fortbestehen können (non staret), „weil die Bösen alles an sich reißen würden (raperent). In „manchen Verhältnissen (et secundum diversum statum) „fordert es: als gut (bonum), daß alles gemeinsam und daß „einiges im Sonderbesitz sei.“ Hierbei dürfen wir z. B. an die Besitzverhältnisse im Zusammenleben der Glieder der Familie oder einer klösterlichen Kommunität denken.

Haben wir übrigens im vorigen Paragraphen das Sondereigentum dahin erörtert, daß es nicht eine bloß menschliche Einrichtung sei, diktiert vom bloßen Vorteil (vergleiche hierzu Anton. S. th. III. 3. 2. § 2), so tritt hier ebenso deutlich hervor, daß dieser Vorteil die Berechtigung des Sondereigentums nur unterstützt, die in Wirklichkeit im Naturrecht begründet ist, da die Natur bezeugt, wie sehr das Sondereigentum der Veranlagung und dem Streben der Menschennatur (nach dem Sündenfalle) entspricht. Vgl. die oben S. 161 Anm. 1 zitierte Stelle bei Scotus, Super Sentent. III. dist. 37., wo besagt ist, daß die leges positivae Bestimmungen treffen können, die insofern de lege naturae sind, als sie gewisse principia practica erklären und entwickeln (declarant et explicant) quantum ad certas particulas, — daß solche explicationes dann consonant valde principio naturali universali.

„Drittens bezeichnet das Naturgesetz bezüglich Gemeingut und Sonderbesitz etwas als billig (quia aequum), „sofern es nämlich ein Ausfluß der Billigkeit ist, daß gewisse Dinge (quaedam) in Sonderbesitz übergehen können „(appropriabilia esse) und, wenn sie niemandem gehören, „dem Besitzergreifer zufallen. Letzterem gehört alles, was „am Himmel (Luft), auf dem Lande oder im Wasser gefangen wird, z. B. bei Vogel- und Fischfang.“

Damit erscheint zunächst trotz der Berechtigung des Sondereigentums folgendes bei Antonin festgestellt:

a) daß Forderung der Natur ist (debitum legis naturalis) die Sorge für jene, die sich in necessitas extrema befinden, und daß so die Armenpflege eine Pflicht der Allgemeinheit (communitas) sei, wie sie auch die

entsprechenden Kommunalverbände gesetzlich anerkennen (vgl. unten § 45 über Armenpflege).

b) Dem Naturrecht entspricht die Sentenz (quia bonum), daß die Güter am besten verteilt sind, wenn trotz des Sonderbesitzes von den einzelnen Gütern möglichst viele in gewisser Hinsicht gemeinsam sind (vgl. unten § 40 de lege Mosaica und Costa Rossetti, Grundsätze. 3. Hauptst.).

c) Endlich entspricht es nach dem Naturrecht der Billigkeit (aequum) und ist höchst wünschenswert, daß die Möglichkeit besteht, auf geeignete Weise Eigentumsrechte zu erwerben, die früher andere besaßen, oder solche an noch nicht okkupierten Dingen zu begründen.

§ 40.

Die Handhabung des dominium im besonderen.

(Nach dem mosaischen Gesetz.)

(Possessiones distinctae. — Usus partim communis, partim communicatus.)

Nach den allgemeinen naturrechtlichen Bemerkungen Antonins, die grundlegenden Charakters waren, erörtern wir mit Antonin ihre praktische Verkörperung im Staatswesen und menschlichen Zusammenleben.

Antonin ist von der praktischen Bedeutung eines richtigen Verhältnisses zwischen Gemeinnützung und Sonderbesitz durchaus durchdrungen.

So verurteilt er z. B. (III. 14. 4. § 11) die Härten des Sondereigentums (proprietas), welche in einer „ungerechten Verteilung (indebita distributio)“ liegen, sofern er zu den Sünden wider das 7. Gebot, soviel der einzelne daran schuld tragen kann, zählt folgende vier modi peccandi: ungerechten Erwerb (iniusta acquisitio), verkehrte Handlungsweise auf diesen Zweck hin (prava ad hoc operatio), unbillige Zurückhaltung (von Besitzgut) (iniusta retentio) und endlich unrechte Zuteilung (indebita distributio).

Die Hauptgrundsätze für die Güterverteilung stellt er nun auf im Hinblick auf Aristot. II. Polit. und Thom. (1. 2.

q. 105. a. 2.), und zwar weist er diese nach als durchge führt in der mosaischen Gesetzgebung.

Er beginnt mit dem Ziele einer geordneten Güterverteilung, sofern diese höchst geeignet ist, das Bestreben des Gesetzes zu unterstützen: nämlich die Menschen aufeinander anzuweisen.

„Das ist nämlich (I. 14. 6. § 3) die Absicht des Ge- „setzes (intentio legis), die Menschen durch seine Vor- „schriften aneinander zu gewöhnen (assuefacere homines), „daß sie gern bereit sind zu gegenseitiger Mitteilung (ut „sint bene communicativi ad invicem), und daß so Freund- „schaft und Friede unter ihnen leicht bewahrt werde „(conservetur)."

Die Gesetze also erstreben als letzten Zweck das Glück der Menschen in Frieden und Einigkeit. Dazu ist ein nicht geringes Hilfsmittel das Aufeinanderangewiesensein der Menschen in materiellen Dingen. Der materielle Nutzen und die höheren Ziele gehen dabei Hand in Hand.

Daher[1] „definiert Tullius den Begriff Volk (quid sit „populus) dahin, daß er es nennt die Vereinigung einer „Vielheit von Menschen (coetus multitudinis), die durch „gemeinsame Gesetze (iuris consensu) und den Nutzen der „Allgemeinheit (utilitate communitatis) zusammengeschlos- „sen ist (sociatus)."

Indem so die Gesetze und der materielle Nutzen auf dasselbe höhere Ziel hinweisen, kann Antonin bezüglich der Verbindung (communicatio) der Menschen untereinander sagen (I. 14. 6. § 3):

„Es gibt (aber) eine doppelte gegenseitige Verbindung „(communicatio) der Menschen untereinander: die eine, „welche auf der Macht der Obrigkeit (fit auctoritate princi- „pum) fußt (durch Gesetze und Richterspruch), die andere, „die in der Gewalt der privaten Personen selbst liegt, (quae „fit propria auctoritate privatarum personarum)."

[1] Vgl. Thom. S. th. 1. 2. q. 105. a. 2. und in 2. de civitate Dei.

Bezüglich des zweiten Gesichtspunktes, einer Verbindung durch Besitz bezw. Austausch, fährt er fort: „Der „Machtbefugnis (potestati) der Privatpersonen untersteht „der Privatbesitz (subduntur res possessae), und so können „sie kraft eigenen Entschlusses (propria voluntate) dies„bezüglich miteinander sich verbinden (sibi invicem com„municare), nämlich durch Kauf, Verkauf, Schenkung" (usw.).

„Bezüglich des Besitzes (circa res possessas) ist „es nach Aristot. II. Polit. am besten (optimum), daß die „Güter (possessiones) im Sonderbesitz (distinctae), ihre „Nutzung (usus) aber teils gemeinsam sei, teils durch „den Willen der Besitzer zugänglich werde (communi„cetur)."

„Alle drei Momente (et haec tria) enthält das (mosaische) „Gesetz."

Dann spricht Antonin vom proportionierten Sonderbesitz mit Erbrecht.

„Zuerst nämlich waren die Güter (possessiones) unter „die einzelnen (per singulos) verteilt (divisae) (gemäß „Num. c. 34 durchs Los verteilt)."

„Weil aber durch die Ungleichheit des Besitzes (per „possessionum irregularitatem) gar viele Staaten zugrunde „gehen (destruuntur), wie Aristot. II. Polit. sagt, daher „hat das Gesetz bezüglich Regulierung des Besitzes (circa „regulandas possessiones) ein dreifaches Heilmittel fest„gesetzt: einmal, daß er gleichmäßig nach der Personen„zahl verteilt würde (aequaliter secundum numerum ho„minum). Num. c. 34: Der Mehrzahl gebet einen weiteren „(latiorem) und der Minderzahl (paucioribus) einen klei„neren Besitz (angustiorem possessionem)."

„Das zweite Gegenmittel war, daß die Lose nicht „für immer veräußerlich waren (in perpetuum non alie„narentur), sondern zu bestimmter Zeit (certo tempore) „wieder zu den früheren Besitzern zurückkommen sollten „(redirent ad suos pristinos possessores), damit nämlich die „Besitzlose (sortes possessionum) nicht vermischt würden

„(confunderentur). Ausgenommen wurden die städtischen „Häuser (domus urbanae), die für immer (in perpetuum) „verkauft werden konnten."

Der Sonderbesitz, der in rechter Proportion verteilt war, so daß eine größere lohnende Bewirtschaftung (neben kleineren Stellen) bestand, war somit in Ackerlosen gegen dauernde Veräußerung und somit auch gegen dauernden Verlust (infolge Überschuldung) gesichert.

„Ein drittes Mittel zur Behebung solcher Verwirrung „(ad tollendum huiusmodi confusionem) war die Bestim- „mung, daß die Verwandten nach dem Tode in den Besitz „nachfolgen (succederent morientibus)."

Danach schließt der Sonderbesitz notwendig das Erbrecht mit ein und ist als Landbesitz fideikommißartig und in Form bestimmter Lose (nicht Latifundien) festgelegt. Die Lose entsprechen der Bevölkerung. Sie müssen nicht unbedingt völlig gleich sein. Auch dürfen sie der Mehrheit nach (pluribus latiorem, paucioribus angustiorem possessionem vel sortem) nicht allzu klein sein. Auch heute zeigt die Erfahrung, daß zu große Zerkleinerung von Gütern der Landwirtschaft nicht dient.

Mit dem Sonderbesitz ist nützlicherweise eine nach Möglichkeit gemeinsame Nutzung (usus) an einzelnen für viele nötigen Dingen zu verbinden.

Daher „bestimmte das Gesetz (des Moses) zweitens „(vgl. oben S. 169 Abs. 2), daß in mancher Beziehung „(quantum ad aliquid) die Nutzung (einzelner) Dinge „gemeinsam sein sollte und zwar an erster Stelle be- „züglich der Fürsorge (quantum ad curam) (»nicht sollst „du das Schaf und den Ochs deines Mitbruders abirren „sehen und vorübergehen, sondern sollst sie ihm zuführen«. „Deuter. 22)." Ähnlich werden heute dem Publikum zugängliche Anlagen, Promenaden usw. „unter den Schutz des Publikums" gestellt (quantum ad curam).

Zur Förderung des Gemeingeistes und zur Übung der Wohltätigkeit anzuregen, war in gewisser Beziehung eine mehreren mögliche Benutzung vorgesehen, insbesondere auch

„zweitens hinsichtlich der Frucht einer Sache „(quantum ad fructum). Sie wurde nämlich passend „allen zugänglich gemacht (concedebantur convenienter „quantum ad omnes) (jemand, der in den Weinberg seines „Mitbruders trat, durfte erlaubterweise essen, nichts aber „außerhalb mitnehmen [extra ferre]; das Gesetz wollte „nämlich [intendebat] die Menschen daran gewöhnen, daß „sie ihre Güter [sua] sich gegenseitig [invicem] leicht [de „facili] mitteilten, — und bezüglich der Armen bestimmte „das Gesetz, daß ihnen die stehen gebliebenen Bündel „[manipuli obliti] verblieben. Lev. 19.)"

Diesem Gedanken eines in gewisser Beziehung (quantum ad aliquid) gemeinsamen usus an gewissen Dingen entspricht auch die Form der Benutzung von öffentlichen Parkanlagen, Schulen, Post, Bahn, Museen usw. (entgeltlich oder unentgeltlich). Vgl. Julius Costa-Rossetti, Allgem. Grundlehren der Nationalökonomie. Freiburg 1888. 3. Hauptstück. No. 4. 5.

Es sollen nämlich Dinge, die vielen zugleich nützlich sein oder wenigstens leicht vielen nutzbar werden können, möglichst dem schroffen, abgeschlossenen Sonderbesitz gewissermaßen entzogen und in gewisser Beziehung (quantum ad aliquid) der allgemeinen Nutzung (usus) zugänglich gemacht werden. Unter Umständen ist dann der Übergang in öffentlichen (Gemeinde- oder Staats-)Besitz am meisten rätlich.

Betreffs solcher gemeinschaftlicher Nutzungen empfiehlt es sich, wie dem Obigen naheliegt, bei dem Volke das Interesse zu wecken, diese Dinge auch als ständig nutzbar imstande zu halten (vgl. „quantum ad curam" und „quantum ad fructum").

Diejenigen aber, so folgt aus obigem, die ganz ohne Sonderbesitz, also arm sind (quantum ad pauperes lex mandat), werden vom Sonderbesitz der anderen füglich unterstützt werden. Diese Aufgabe kann nach dem Sinne obiger Stelle (sofern von der Feldernte aller die Nachlese den Armen verblieb) außer der privaten Hilfsbereitschaft

auch dem Gemeinwesen (vgl. unten § 45 von der öffentlichen Armenpflege) obliegen.

„Drittens bestimmt das Gesetz (statuit lex) eine Mit„teilung (unter den Menschen), wie sie geschieht seitens „derer, die Herren des Besitzes (domini rerum) sind, und „zwar die eine ohne Entgelt (unam pure gratuitam), (Deut. 14: In jedem dritten Jahre sollst du einen anderen Zehnten absondern, und es sollen kommen Leviten, der Fremde, Mündel, die Witwe und sollen essen und satt werden) — „eine andere aber (aliam vero communicati„onem) mit Entgelt des Nutzens (cum recompensatione „utilitatis) wie beim Kauf, Verkauf, Miete, Leihe usw."

Die Härten des Sonderbesitzes sollen nach der Absicht des Gesetzgebers, soweit eine gemeinsame Nutzung (usus) nicht eintreten kann (nämlich wegen Mangel an Fähigkeit der Sache zu öfterer oder gemeinsamer Nutzung oder wegen Unfähigkeit, ein Entgelt dem dominus einzuräumen), insofern ausgeglichen werden, daß sich die Menschen in ihren Nöten gegenseitig gern zu Hilfe kämen (intentio legis erat, ut sibi invicem homines in necessitatibus de facili subvenirent), weil das die Freundschaft mächtig fördert (est maximum amicitiae fomentum): „Und diese Hilfsbereitschaft hat das Gesetz nicht bloß „gefordert (statuit) bei den Dingen, die ohne Entgelt und „absolut geschenkweise hingegeben werden (quae gratis „et absolute donantur), sondern auch bei den Dingen, die „leihweise gewährt werden (mutuo conceduntur), weil eine „derartige Hilfe (huiusmodi subventio) häufiger und vielen „nötiger ist. Die Möglichkeiten derartiger Hilfe betreffend „hat (das Gesetz) mehrfaches angeordnet: erstens, daß sich „jeder leicht bereit finden lasse, Darlehen zu gewähren „(ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum), auch „daß man sich von einem solchen nicht zurückziehe (ne „a tali se retraherent), wenn das Erlaßjahr herannahe, „Deut. 15, — zweitens, daß, wenn man jemandem ein Dar„lehen gewährt (ne, cum cui mutuum concederent), man „ihn nicht belästige (gravarent) durch usura oder Pfand-

„stellung in Gestalt von ihm zum Leben nötigen Dingen,“ — „auch sollten sie das Darlehen nicht ungelegen (im„portune) wiederfordern (exigerent) (Exod. 22); auch (war „bestimmt) daß im siebten Jahre die Schulden ganz er„lassen würden.“

Aus alledem ergibt sich, wie sehr für eine glückliche Güterverteilung doch der moralische Einfluß von Liebe, Erbarmen, Freundschaft und Hilfsbereitschaft vonnöten ist. Ja eine gewisse bereitwillige Gütermitteilung wird als fomentum amicitiae bezeichnet, während anderseits amicitia und amor subveniendi die gerechte Verteilung wirksam fördern, so daß wir das reale und das sittliche Moment zum Wohlergehen des Ganzen in notwendiger Interessegemeinschaft finden.

Man übersehe aus den letzten Zeilen des Zitats (siehe oben S. 172), die von der Gütermitteilung ohne Entgelt handeln, nicht, wie vom Gesetzgeber gefordert wird, daß man nicht nur zum unentgeltlichen Hingeben, sondern, was oft viel nötiger, zum Gewähren von Darlehen bereit sei, daß man sie ferner nicht rücksichtslos wiederfordere u. a., — wie sehr also die gegenseitige (heutzutage genossenschaftliche) Hilfe von Antonin im mosaischen Gesetz lobend betont wird.

Fraglos verliert so der Sonderbesitz viel von seiner Härte. Ja er ist es, der gerade die Betätigung der höchsten sozialen Tugenden: von Liebe, Erbarmen, Hilfsbereitschaft ermöglicht.

Auch sehen wir, um dies hier noch schlußweise anzudeuten, daß in diesen Bemerkungen Antonins über das mosaische Gesetz weit mehr auf die gegenseitige Selbsthilfe (heute genossenschaftliche Hilfe) als auf Staatshilfe hingewiesen wird, obwohl die natürlichen Aufgaben des Gemeinwesens (Schutz und Ergänzung) durchaus nicht übersehen sind. In allem sehen wir nicht sowohl Zwang von außen als vielmehr Liebe und Gerechtigkeit von innen heraus auf die ökonomische Entwicklung Einfluß nehmen.

§ 41.

Die rechtlichen Formen der Güterübertragung.

(Übertragung des Eigentums und Übertragung der bloßen Nutzung.)

Im Anschluß an die Bemerkung Antonins (III. 14. 6. § 3), daß das (mosaische) Gesetz den Austausch des Eigentums vorsah (statuit lex communicationem factam per eos, qui sunt domini rerum) berühren wir nun die Formen des Austausches, wie sie bei Antonin genannt sind. Nach Anton. S. th. III. 8. 2. kann entweder das (volle) dominium einer Sache dem anderen übertragen werden, oder auch nur die Benutzung der Sache (usus).[1]

„Man merke, daß bei der Übertragung von Dingen, „wie sie seitens privater Personen (per privatas personas) „geschieht, oft das dominium der Sache übertragen wird."

„An erster Stelle (primo) können Dinge (auf andere) „übertragen werden durch ein Geschenk der Freigebigkeit „(per liberalem donationem), wenn keine Vergeltung „aus solcher Hingabe erwartet wird außer das Wohlwollen „(benevolentia)."

Eine Übertragung mit Entgelt nennt man permutatio, z. B. die „Übertragung des dominium einer nützlichen „Sache gegen eine ebensolche andere, wie Getreide für „Wein oder mein Brot für dein Tuch."

„Der Austausch eines nützlichen Dinges für Geld (com„mutatio rei utilis pro numismate) heißt Verkauf, und der „Austausch der Münze gegen eine nützliche Sache heißt „Kauf."

„Der Austausch von Geld gegen Geld mit Zeitdifferenz „(permutatio numismatis cum exspectatione temporis) ist „das mutuum (s. oben § 31). Durch das mutuum wird

---

[1] Über die Güterübertragung (translatio rerum) vgl. D. Scotus, Quaestion. sup. Sent. IV. dist. 15. q. 2.

Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 61. a. 2. et 3. u. Th. Aq., Comment. in Eth. Arist. lib. V. lect. IX.

„aber das (volle) Eigentum (dominium) am Gelde auf den „Empfänger übertragen."

Handelt es sich um die Üertragung des bloßen usus einer Sache, so verbleibt dem Herrn das dominium von der Sache.

Hier nennt er das Kommodat, d. h. die unter Rückbehaltung des Eigentumsrechts erfolgte Übergabe einer Sache, welche durch den Gebrauch nicht verbraucht oder zerstört wird (translatio usus rei retento dominio per commodatum, quod proprie est translatio rei quae utendo non consumitur vel destruitur), wie wenn jemand einem anderen ohne Entgelt ein Pferd, Buch usw. leiht.

Dem (oben genannten) Austausch durch permutatio entspricht hier Leihe und Gegenleihe (mutua accommodatio), dem Kaufe und Verkaufe entspricht (bei der Übertragung des bloßen usus) die Miete, Pacht (accipitur domus ad pensionem vel ager ad colendum) oder Arbeitsverdingung (cum quis locat operas suas personales et alter eum conducit ad laborandum).

Antonin führt (IV. 5. c. 3.) auch an, daß Thom. Aqu. außerdem freiwilligen und unfreiwilligen Austausch oder Übertragung (commutationes) unterscheidet (vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 61. a. 3.).

§ 42.

Aufgaben von Mann und Frau in der Familie bezüglich des Besitzes und dessen Erhaltung.

Nicht der Besitz allein ist von Bedeutung für die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschen, sondern auch das ökonomische Zusammenhalten, das Bereithalten, die sinn- und naturgemäße Verteilung insbesondere in der Familie.[1]

[1] Über die häusliche Wirtschaft vgl. Aristot. Politic. (ed. Susem.) I. 1. § 6 (von der Hausgemeinschaft) u. I. 2. § 1 — I. 3. § 6. insbes. § 19. 20 — I. 5. § 1. 3. — II. 2. § 15 u. III. c. 2. — Vgl. Thom. Aqu.,

„Nach Thomas besteht die Verbindung der Personen „in der Familie (communio domesticarum personarum) „untereinander (ad invicem), wie der Philosoph (Aristot.) „sagt in I. Polit., hinsichtlich der täglichen Akte (secundum „quottidianos actus), die zur Notdurft des Lebens gehören „(ordinantur ad necessitatem vitae).“[1]

„Das Leben des Menschen wird nach drei Richtungen „(tripliciter) erhalten: einmal, soweit es das Individuum „anlangt (quantum ad individuum); zu der Erhaltung des „Lebens nach dieser Richtung (ad talem vitae conservati„onem) dienen (opitulantur) dem Menschen die äußeren „(Sach-)Güter (exteriora bona) (s. ob. über den Begriff § 1), „aus denen er hat Lebensunterhalt, Kleidung und anderes „derart, was zum Leben nötig ist, bei dessen Verwaltung

---

Comment. in octo libr. Polit. (ed. Paris. 1645) lib. I. lect. VIII. p. 33.: Pecunias oportet existere ad hoc quod domus gubernetur et hoc probat (Aristoteles) per hoc quod in domo et civitate oportet esse homines et ea quae sunt necessaria hominibus; homines non facit politica sed accipit eos a natura generatos et sic utitur ipsis: similiter ergo politica vel oeconomica non facit cibum, sed natura tradit ipsum, sed proprium oeconomicae est dispensare ista in domo sicut oportet; – etiam ad dispensationem domus quodam modo pertinet considerare de pecunia sc. utendo ea iam acquisita et utendo etiam ministerio eorum, qui acquirunt. — Vgl. auch Antonins Erklärung der geordneten Hauswirtschaft I. 1. 3. § 2 (oeconomica est quae familiaris officii curam mediocri dispositione componens distribuit).

Über Mann und Frau in der Familie mit Bezug auf ihr wirtschaftliches Tun vgl. auch Thomas Aqu., De regim. princip. IV. c. 5. (lib. III. u. IV. sind bekanntlich nicht mehr von Thomas, schon Teile aus lib. II. [c. 5—16] spricht man ihm ab): Pater familias ad exteriora negocia intendit, mulieres autem ad intrinsecus actus familiares. – Vgl. l. c. cap. 6: Homo naturaliter est civilis et oeconomicus et in gubernatione suae familiae proprius actus est mulieris sive in nutritione filiorum sive in honestate servanda sive in provisione victualium — dicendum: mulierem (non debere exponi sed) in domo quiescere, curam gerere rei familiaris. Ihr gebühre schon nach Salomo: die ars filandi, filiorum curam habere, familiam dispensare, suae domui providere, amicos viri sui honorare ac defectus eius supplere.

Vgl. Albert. Magn., Comment. in Eth. et Polit. Aristot. (ed. Lugd. 1651) III. c. 2.: Oeconomia altera viri et mulieris, huius quidem enim acquirere, huius autem servare opus est.

[1] Thom. Aqu. S. th. 1. 2. q. 105. a. 4.: Communio domesticarum personarum ad invicem ut Phil. dicit in I. Polit. (c. 1) est secundum quottidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitae.

„(in quibus administrandis) der Mensch der Bedienung „(servi) bedarf." — „Auf eine andere Weise wird das „menschliche Leben erhalten seiner Art und Fortpflanzung „nach (secundum speciem et generationem)."

„So sind in der häuslichen Vereinigung (in domestica „communione) drei Gruppierungen (combinationes), näm„lich Herr und Diener, — Mann und Frau, — Vater und „Sohn." (I. 14. 6. § 5.) Vgl. IV. 2. 5.

Die Vereinigung zur Familie, das häusliche Zusammenleben hat nach Obigem als einen Hauptzweck den: die bessere Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse, wie sie sich täglich erneuern (quottidiani actus) zu bewirken, vor allem in der Form einer geeigneten Verteilung des Besitzes oder Erwerbes.[1]

Im Rahmen seines Moralwerkes finden wir es begreiflich, wenn Antonin vor allem ein Bild der Familie nach den sittlichen Pflichten gibt, welche aus den gegenseitigen Beziehungen der Familienglieder sich ergeben. Siehe darüber die meisterhafte Darstellung IV. 2. 5.

---

[1] Wie alles unentgeltlich und ev. mit geringen Kosten geschieht, wieviel Arbeitsersparnis eintritt, s. darüber die ausgezeichnete Darstellung bei Joh. Chrys. Javellus, Philosophia oeconomica. Venet. 1540. tract. IV. c. 3. [über die Eigenart der Frauen: sie seien nie müßig, die Beschäftigung sei für sie ein Mittel zum inneren Glück (operatio medium laetitiae comparandae); sie entspreche ihrer Veranlagung (quaelibet exercitanda est in opere ad quod ex sui natura inclinatur). — Mulier otiosa nunquam erit bona — neque utilis domui — si nupserit fiet viro suo potius oneri quam commodo et honori. Puella est sicut cera mollis, quae sigillo s. bono s. malo de facili imprimitur].

Vgl. ferner l. c. tract. VI. c. 7. die vortrefflichen Einzelvorschriften einer geordneten Verwaltung im Hause z. B. Erst die Notdurft und dann die Bequemlichkeit (necessitas victus praeponenda commoditati habitationis). — Was sich nicht leicht aufbewahren läßt und geringen Wertes ist (quae minuta sunt et diu servari non possunt), kaufe man täglich zum Gebrauch ein (dietim emere), anderes kaufe man im Ganzen. — Dinge, die man täglich braucht, müssen stets zur Hand sein (ponantur ad manus), andere werden zurückgestellt (extra manus) nur zum Gebrauch (ad tempus). — Hausleiter müssen früh aufstehen (oculus Domini equos pingues facit). — Vgl. ferner über die Verteilung (dispensat prout convenit unicuique in familia) im Hause, über das Verhältnis zwischen Mann und Frau im Hauswesen: Javellus, In Politic. Arist. (ed. Lugd. 1568) pag. 156 col. I. (simul habitent, simul vivant, simul comedant, se mutuo adiuvent in quottidianis indigentiis).

Die Wiedergabe der Hauptpunkte liegt hier unserem Zwecke fern. Indessen ist doch das wohlgeordnete, dem Sittengesetz entsprechende Zusammenleben in der Familie auch nach der ökonomischen Seite des Gütererwerbes und der Güterverteilung von hoher Bedeutung. Insbesondere paßt hierher die Anführung der wirtschaftlichen Aufgaben von Frau und Mann in der Familie. (IV. 2. 5. § 2:) „Die „Frau soll der Trost der Familie sein (debet familiam „consolari), sofern sie gemeinhin im Hause ihren Sitz hat „(in domo habet residere). Sie soll nämlich besorgt und „mühsam sein (operosa) bezüglich dessen, was in der „Familie und für deren Wohl zu tun ist (ad ea, quae „sunt in familia et pro familia agenda)."

Sie vermittelt nach Maßgabe dieser Worte Antonins die Bereitschaft alles dessen, was in der Familie auch leiblich und hinsichtlich der täglichen Bedürfnisse (quottidiani actus) nötig ist. Hinsichtlich ihrer moralischen Eigenschaften, die sie befähigen, auch andere, außerhalb der Familie stehende Güter zu vermitteln, „sei sie mild „(pia) und barmherzig ob der Almosen (propter eleemo„synas), die den Armen zu spenden sind (pauperibus „erogandas)".

Antonin weist ihr gemeinhin den Ort im Hause zu (habet in domo residere) in der Erkenntnis, daß sie ihren Platz in der Familie hat und daß nur ungesunde oder außerordentliche Verhältnisse sie derselben entziehen oder zum Erwerbe außer dem Hause treiben. Es bleibt ein schönes Wort Antonins von der Frau: Sit sollicita et operosa, quae sunt in familia et pro familia agenda, — in domo habet residere.

Damit stimmt überein seine Äußerung (I. 14. 5. § 4): „Das Weib soll sich nicht die Aufgaben der Männer an„maßen (mulier non debet sibi sumere officia virorum)." Man vergleiche damit die Bestrebung der heutigen Frauenemanzipation.

Bezüglich des Mannes finden wir als die Aufgabe

desselben von Antonin bezeichnet die Wahrnehmung des Erwerbes und der großen Interessen der Familie.

„Die Männer[1] nämlich seien bedacht auf Geschäfte „und andere wichtige Dinge (intenti ad mercationes et „alia magna opera), damit die Familie am Notwendigen „(in necessariis) nicht Mangel leide (deficiat)."

Den servi, den Dienenden in der Familie, fallen die eigentlichen Dienstleistungen (secundum quottidianos actus), Handreichungen und Besorgungen, Reinigungen usw. zu. (§ 6 u. 7 a. a. O.) Diese Arbeiten werden mangels Dienstboten natürlich von den Familiengliedern übernommen.[2]

Elftes Kapitel.

Die wirtschaftliche Not.

§ 43.

Die wirtschaftliche Not und ihre Abhilfe.

(Selbsthilfe. — Genossenschaftliche Hilfe.)

Zunächst liegt es den einzelnen selbst ob, für sich und die Familie das zum Lebensunterhalt Nötige zu beschaffen. Das Mittel dazu ist die Wahrnehmung des Besitzes (z. B. Bestellung eigenen Ackerlandes) oder bloße Arbeit u. a.

---

[1] Thom. Aqu. opusc. de virtut. et vitiis c. 2.: Rectori familiae convenit — alimenta iuxta redditus exhibere.

[2] Näheres vgl. bei Javellus, Philos. oecon. tract. V., de regimine servorum (vor cap. 1). Während bei den Griechen das Verhältnis zwischen Herr und Diener als regimen despoticum zu bezeichnen war, nennt es die christliche Religion (quae melior est et suavior in huiusmodi regimine) das regimen patronale (quod medium est inter paternum et dominativum, — tale regimen decet in christiana religione). Anlangend die Dienstleistungen des servus (minister), so sind die dienenden Personen im Hause (l. c. cap. 1.) für die actiones necessariae pro sustentatione vitae, aber auch für die actiones condecenter factae pro sufficientia vitae et honesto statu familiae (parare mensam — mundare domum — curare vestes etc.).

Antonin hält nach S. Pauli Vorgang Arbeit und Mühe, derart, daß die einzelnen „von der Arbeit ihrer Hände leben“, für den modus conveniens et bonus (IV. 12. 3. § 1).

Die erste Art der Abhilfe bei wirtschaftlicher Not ist die Selbsthilfe. Der Arbeitende und Fleißige soll seinen Unterhalt finden. Zu fleißiger Arbeit soll anregen die sittliche Gefahr der Armut, die Antonin nicht unterschätzt und die darin liegt, bar zu sein von allem irdischen Besitz. „Die materiellen Güter (exteriores quidem divitiae) sind „nämlich notwendig für das Gut der Tugend (ad bonum „virtutis), da wir durch sie den Körper erhalten (susten„temus) und anderen helfen (et aliis subveniamus).“ Er zitiert den Papst Gregor d. Gr., der die Armut für ein Übel[1] hält, soweit sie (quoad) den eigenen Unterhalt sowie die Unterstützung anderer behindert (impedit sustentationem propriam et subventionem aliorum).

Zur Selbsthilfe gemahnt er, „denn um seinen Lebens„unterhalt durch die Arbeit der Hände zu erwerben, so „so daß er hinreicht zur Erhaltung der Natur (ad acqui„rendum per laborem manuum victum quantum sufficit „ad naturae sustentationem), genügt wenig Zeit (modicum „tempus sufficit) und ist mäßige Sorge erforderlich (mo„dica sollicitudo necessaria est)“.

Das Hasten und Überproduzieren unserer Zeit auf wirtschaftlichem Gebiete, die damit steigende Konkurrenz, welche die Löhne herabdrückt und die Arbeitszeit übermäßig verlängert, die Arbeitsgelegenheit beschränkt und die Lebenshaltung des Arbeitenden oft recht dürftig gestaltet und noch Frau und Kinder in die Fabrik treibt, — das alles findet durch die angeführten Worte Antonins eine merkwürdige Beleuchtung.

Nun könne es allerdings dem für den Lebensunterhalt Arbeitenden ebenso wie dem Reichen an manchem gebrechen.

---

[1] Anton. IV. 12. 3. init. — An dieser Stelle fährt Antonin fort, Reichtum und Armut bewertend: In tantum divitiae sunt bonae in quantum perficiunt ad usum virtutis. — Paupertas non in se est bona, sed in quantum liberat ab illis, quibus impeditur homo, quominus spiritualibus bonis intendat.

Dann bieten sich zur Abhilfe nicht zunächst der Staat, sondern vor allem die näher stehenden, durch gemeinsame Interessen verbundenen Kreise (societates). Vor allem gedenkt er des Alters und der Inhabilität:

„Es läßt sich jener Fall nicht von der Hand weisen (nec „etiam potest iste modus reprobari), daß es jemandem nicht „zureicht (quod alicui non sufficit), sofern er vielleicht „krank und schwach (ut quia infirmus et debilis), nicht „imstande ist, soviel zu erarbeiten (non valens laborare), „als hinreicht zum notwendigen Lebensunterhalt (quantum „sufficit ad victum sibi necessarium). Ob der Mängel, die in „gar manchen Dingen sich zeigen (propter defectum, qui „in paucioribus accidit), ist doch eine gewisse Hinordnung „(auf andere) nicht von der Hand zu weisen (aliqua ordi„natio non repudianda est). Das geschieht nämlich sowohl „in der Ordnung der Natur (hoc enim et in naturalibus), „als auch bei den von uns frei getroffenen Anordnungen „(et in voluntariis ordinationibus accidit). Denn es gibt „kein Mittel im Leben (nec est aliquis modus vivendi), „durch das man so für den Menschen sorgen könnte (per „quem provideatur homini), daß es ihm nicht bisweilen an „etwas mangeln könnte (quin possit aliquando deficere). „Denn auch den Reichen können bisweilen durch Diebstahl „und Raub ihre Reichtümer genommen werden."

„Ein gewisses Hilfsmittel aber bleibt hinsichtlich „der besagten Art zu loben, daß nämlich, wo eigene Arbeit „nicht hinreicht für den eigenen Lebensunterhalt, Hilfe „erstehe durch andere aus derselben Gemeinschaft (Zunft, „societas), die mehr erarbeiten können, als ihnen nötig ist. „(Remanet tamen remedium aliquod circa dictum modum „vivendi, ut sc. cui proprius labor non sufficit[1] ad victum „proprium, subveniatur per alium eiusdem societatis, qui „plus possit laborare quam sibi sit necessarium.)" (IV. 12. 3. § 1.)

[1] Der Singular cui (non sufficit) und per alium (eiusdem societatis) hat, da solche Fälle doch nicht vereinzelt sind, generelle Bedeutung im Sinne des Plurals.

Man vergleiche hiermit die Beitragspflicht auch der Gesunden und in der Arbeit Stehenden für die Invaliden, Erkrankten usw. in der Alters- und Kranken- und Invalidenversicherung unserer Zeit.

Die „societates" sind die korporativen Verbände, an denen das Mittelalter so reich war (Innungen, Genossenschaften) (vgl. oben S. 25 Anm. 1 über die societates; vgl. III. 8. 4. § 3 von den consules artis lanae, die auf je vier Monate gewählt wurden; vgl. Reumont, Lorenzo I. 12), und die wir zugleich als Darlehenskassen für die Mitglieder kennen gelernt haben. In diesen societates scheint Liebe, Freundschaft und christlicher Geist genug gewaltet zu haben, daß diese Unterstützung Alter und Arbeitsunfähiger von dieser Liebe als selbstverständlich diktiert wurde. Heute, wo die Formen der societates (Vereinigungen) nicht sowohl und zuerst von dem inneren Geiste der Zusammengehörigkeit als vielmehr durch die Vorschriften des Gesetzes und die von demselben in Aussicht gestellten Vorteile sowie von der Not der Zeit zusammengehalten werden, hat innerhalb dieser Verbände das Versicherungswesen diese Aufgaben zu vollziehen in die Hand genommen. Im Sinne der von Antonin betonten Grundsätze erscheinen gerade Berufsgenossen- und Heimatsverbände durch die betreffenden Gesetze zu gegenseitiger Hilfe verbunden.

§ 44.

Die materielle Not und die öffentliche Hilfe.

(Die religiöse Pflicht des Almosens, die naturrechtliche Pflicht der Hilfe. — Die moralische Pflicht des Reichtums an sich und der Mächtigen und Staatsleiter im besonderen. — Hat das Gemeinwesen die wirtschaftliche Pflicht der Armenfürsorge? — Inwiefern besteht diese Pflicht?)

Wenn und soweit nun mit den vorerwähnten Mitteln nicht aller Not gesteuert werden kann, kann das Gemeinwesen Verpflichtungen haben betreffend die materielle Not. Dies ist hier nach den Andeutungen Antonins nachzuweisen.

Zunächst ist es an sich Aufgabe des Christentums als der Religion der Liebe (Antonin nennt es unitas perfectorum in ecclesia, I. 6. 2 § 4), außer der geistigen, seelischen Not (durch compassio in respectu peccatorum und viscerosa dilectio respectu bonorum) auch der materiellen Bedürftigkeit beizustehen durch Hilfeleistung an die Armen (subventio respectu egenorum) und Dürftigen.

Das ist die religiöse Pflicht des Almosens. Die naturrechtliche Pflicht der Hilfe seitens der Allgemeinheit überhaupt ist dagegen bereits begründet in der Bestimmung aller Güter für alle (vgl. oben über die Handhabung des dominium § 40: Dictat lex naturalis aliquid quia debitum circa communionem et proprietatem bonorum — et hoc modo in praecepto est communicatio. Et hoc est dictum in respectu rerum ad sustentationem personarum).

An Reichtum und Besitz an sich knüpfen sich moralische Pflichten. So sagt Antonin (IV. 3. 6. § 1): „Den „Reichen und Mächtigen wird ein größerer Überfluß (super„abundantia) von Gott gegeben, damit sie sich das Ver„dienst guter Verteilung (bonae dispensationis) erwerben „(acquirunt)."

Schon hier müssen wir bemerken, daß die materielle Hilfe nicht immer Armenpflege, sondern meist Hilfe in wirtschaftlicher Not ist, die vor dem Anheimfallen an die Armenpflege bewahren soll.

Besonders die Regenten, Staatsleiter und Großen haben gemäß ihrer Stellung nach Antonin derartige Pflichten: „Dazu hat Gott die Reichen und Mächtigen über das arme „Volk gestellt (praefecit — pauperibus), daß sie nicht nur „für die eigenen, sondern auch für die Bedürfnisse der „Allgemeinheit[1] Vorsorge treffen (ut provideant non

[1] Vgl. Anton. IV. 3. 6.: Bonum commune rei publicae est aliquid divinum.
Vgl. IV. 2. 6. init.: Prudentia in principe debet esse quaedam cognitio utilis excedens cognitionem singulorum et se extendens ad bonum commune omnium.

„solum quantum ad usus proprios, sed etiam ad communes)." (IV. 3. 6. § 1.)

Die besonderen Pflichten der Regenten und Staatsleiter betreffend vgl. die herrlichen Ausführungen IV. 2. 6. (de prudentia regnativa), die als mehr staatsrechtlicher Natur hier übergangen werden.[1]

Es ist von Interesse zu erfahren, ob Antonin bezüglich der Wohltätigkeit und Abhilfe materieller Not das Gemeinwesen (Staat) eingreifen läßt und ob er eine dahingehende wirtschaftliche Verpflichtung anerkennt.

Aus dem Wesen des Staates ergibt sich die Ausübung der natürlichen Aufgaben des Staatsleiters (rector civitatis) als oeconomus im Gemeinwesen. Ähnlich wie der Herr (dominus) in der Familie, der ersten und natürlichsten societas, hat der Staatsleiter für die res necessariae im Gemeinwesen zu sorgen, d. h. für das Vorhandensein[2] des Lebensbedarfs im Lande, insbesondere kraft der iustitia distributiva für deren ordnungsmäßige Verteilung Sorge zu tragen, damit sie ohne Verletzung der Eigentumsrechte geschieht; vgl. oben § 40 über die Handhabung des dominii; vgl. I. 14. 6. § 3: duplex communicatio hominum ad invicem: una quae fit auctoritate principum (per leges, iudicia) etc.

Daß Antonin eine gesetzliche, rechtliche Pflicht der Mitwirkung des Staatswesens bezüglich der materiellen Hilfe insbesondere anerkennt, geht daraus hervor, daß er ausdrücklich auf das jüdische Gesetz sich beruft, welches quantum ad pauperes mandabat, ut relinquerentur (in gesetzlich verpflichtender Weise, nicht nur als Rat) manipuli

---

[1] Über die domini temporales vgl. auch Ant. S. th. III. 3. c. 1.

[2] L. c. §. 1: Princeps diligenter debet attendere, ne in civitate accidat caristia, sed abundantia victualium sit in ea et ad hoc consequendum debet praevenire tempora — reservare tempore opportuno — debet praecipue conatum adhibere circa maxime necessaria ut est frumentum.

Vgl. Aristot. I. 3. § 8 b, 9 b (ed. Susem.).

Vgl. Thom. Aqu., De regim. princip. (ed. Lugd. Batav. 1630) I. c. 14: Oeconomus curam gerit, ut suppetant necessaria vitae. — Ad bonam vitam multitudinis (tertio) requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.

obliti. Ebenso erwähnt er die gesetzliche Verpflichtung der Mitteilung an die Armen durch die Eigentümer (communicatio per eos, qui sunt domini rerum): „In jedem dritten „Jahre sollst du absondern ein Zehntteil für Waisen und „Witwen etc." s. oben § 40. (I. 14. 6. § 3.)

Das erscheint wie eine Art Einstellung in den Armenetat durch das Gesetz.

Wir sehen, daß die gesetzliche Pflicht der Hilfe des Gemeinwesens in materieller Not von Antonin definiert erscheint, jedoch derart, daß der Staat seine rauhe Hand nicht selbst stets ohne Not an die Wunden legt, sondern wie im mosaischen Gesetz die Bürger, oder wie heute die kleineren oder größeren Gemeinverbände verpflichtet.

Inwieweit scheint nun das Gemeinwesen (Staat) selbst verpflichtet? Es wird, so sicher eine derartige Verpflichtung zur Hilfe an Arme nächst den Berufsgenossenschaften (societates) und den Boten christlicher Wohltätigkeit nach diesen Andeutungen den Gemeinwesen obliegt, gemäß dem Wesen des Staates (als Schützer und Ergänzer) der Staat selbst sich zunächst auf die Ergänzung und Direktion der privaten und genossenschaftlichen Wohltätigkeit und Hilfe beschränken und die Abwehr der Not weit ausschauend bereits vor ihrem Eintritt ins Auge fassen (vgl. IV. 2. 6. § 1).

Vor allem wird er die Verarmung der Bürger in geeigneter Weise zu verhüten suchen, denn (Antonin II. 1. 11. § 1) „es liegt dem Staate ob (interest rei publicae), „zu dem Bürger sich so zu verhalten (erga cives taliter „se habere), daß sie nicht in Verarmung geraten (quod „non deducantur in pauperiem)".

Antonin verlangt vom Landesherrn (III. 3. 1. § 5): „Er muß ein treuer Verwalter (Verteiler) sein (debet esse „fidelis dispensator), klug in der Vorsorge für das Volk „und das dem Staate Nötige (prudens in providendo „populo et civitati necessaria) nicht allein für die Gegen„wart, sondern auch für die Zukunft in der Abwehr von „Gefahren, in der Verteilung des Notwendigen usw. (pro

„tempore non solum praesenti, sed etiam futuro, in obvi-„andis periculis in dispensandis necessariis)."

Auch diese Pflicht sei keine starre, geschäftsmäßige, sondern geregelt und belebt von religiösen und moralischen Motiven (a. a. O. § 7). So schreibt er von den Landesherren: „Sie seien erbarmend und mildreich (debent esse „misericordes et miserabiles)."

§ 45.

Von der Armenpflege.

(Wirtschaftliche Hilfe und Armenpflege in ihrem Unterschied. — Zielpunkte und Grenzen der Armenpflege. — Spezielle Motive und Gesichtspunkte in der Armenpflege. — Träger. — Art der Armenpflege.)

Es kann, wie wir bereits andeuteten, jemand sehr wohl der wirtschaftlichen Hilfe durch Kredit etc. bedürfen, ohne Gegenstand der Armenpflege zu sein. So können auch in vollem Sinne Arbeitsunfähige infolge Alters oder Verunglückung, sofern sie ihre Renten erhalten, auf welche sie infolge ihrer Einzahlung Rechtsanspruch haben, nicht als Almosengenössige bezeichnet werden.

Soweit aber eine Fürsorge in materieller Not kraft Rechtstitel nicht erfolgt und die eigenen Kräfte zu deren Abhilfe wegen Krankheit u. a. nicht in Anschlag kommen können, tritt der Bedürftige in den Bereich der Armenpflege im speziellen und engeren Sinne.

Was sagt nun Antonin über die Zeitpunkte und Grenzen der Armenpflege? (II. 1. 24.) „Es besteht das „Laster der Unmenschlichkeit," so schreibt er, „darin, daß „jemand dem Nächsten in dem zum Leben Nötigen (in „necessariis vitae) nicht zu Hilfe kommt (non subvenit), „da er doch kann (cum potest)." (§ 1:) „Eine gewisse „Ordnung in der Hilfeleistung an die Armen hat Ray-„mundus (sc. de Pennaforte in seiner Summa) angegeben, „indem er sagt, es sei zu scheiden unter denen, die Al-„mosen erbitten: Entweder haben sie auf das Almosen ein „Anrecht (petunt quasi ex debito -- ut praedicatores et

„praelati), — oder man bittet einfach um den leiblichen „Unterhalt (aut petunt simpliciter pro corporis sustentatione)."

„Im letzten Falle (in secundo casu), wenn man nämlich „einfach um den leiblichen Unterhalt bittet, so unterscheide, „ob du soviel Überfluß hast, um für alle zu sorgen oder „nicht (distingue quia aut potes abundare seu providere „omnibus aut non). Wenn es für alle genügt, so sollst du „allen ohne Unterschied helfen, die es bedürfen zu ihrem „Unterhalt (omnibus indistincte subvenire debes habentibus „indigentiam — ad sustentationem)."

Den letzten Punkt interpretiert Antonin dahin: „Es „ist dahin zu verstehen: ausgenommen, wenn der Empfänger das Almosen mißbrauchte (nisi recipiens „eleemosynam abuteretur), z. B. wenn er es schlecht verwendet (ut puta male expendendo) oder dessenthalben „auf die Fürsorge vertrauend, sich der Nachlässigkeit hingäbe (vel propter hoc traderet se negligentiae confisus „de provisione)."

Um den letzten Punkt festzuhalten, muß die Armenpflege es zu verhüten suchen, daß der Arme das Almosen schlecht verwerte; vielmehr ist ihm Gelegenheit zu geben, es gut anzulegen (z. B. in geeigneten Speisehäusern), oder es ist ihm das Almosen bereits als Speise, Trank, Kleidung usw. zu übergeben, so daß eine mißbräuchliche Verwertung nur schwer eintreten kann. Man vgl. hierzu das Prinzip der katholischen Vincenzvereine und ähnlicher Vereinigungen, im allgemeinen seltener Geld als vielmehr (durch Vermittlung der einzelnen tätigen Vereinsmitglieder in persönlichem Kontakt mit den Bedürftigen) direkt die erforderliche Hilfe (Mietezahlung usw.) geschehen zu lassen oder erst Geld zu geben, wenn man sicher ist, daß es nicht verspielt, vertrunken oder sonst schlecht angewendet wird.

Aus der Fülle der möglichen Anwendungen zu obigem Zitat sei noch hervorgehoben, daß die Schlußbemerkung des Zitats (ne traderet se pauper negligentiae confisus de

provisione) daran gemahnt, die Hilfe in der Armenpflege nur als Ersatz und Aushilfe zu gewähren. Sobald mit der erstarkenden Gesundheit, mit wiedergewonnener Arbeitsgelegenheit usw. die Ursache des Notstandes behoben ist, wird die Almosenhilfe nach und nach abnehmen oder allmählich fortfallen können.

Es ist nämlich andernfalls ganz gewiß auch heutzutage zu besorgen, daß z. B. bei Errichtung von Suppenanstalten und aus ähnlichem Anlaß, so wohltätig solche Hilfe wirkt, doch die Gefahr vorliegt, daß weite Kreise von Müttern und Vätern in ihrer Indolenz ganz ähnlich, wie es das Zitat berührt, der von der Natur ihnen liebreich aufgetragenen eigenen Fürsorge um die Ihrigen sich bequem entbunden sehen.

Auch geht aus den obigen Texteswörten hervor, daß die Fürsorge für die Armen nicht derart reichlich und opulent sein darf, daß diese sich der Bequemlichkeit und Trägheit überlassen.

Ein ähnlicher Gedanke liegt nahe, daß man nämlich dem Armen nicht Tand und Luxus schenken darf, die ihn aus der Armut auf kurze Zeit in die Üppigkeit hinüberheben, worauf die bald wieder eintretende dürftige Lage um so krasser erscheint (z. B. wenn man den Armen mit Champagner, Torten, Seidenkleidern bedenken wollte).

Ein Fundamentalgrundsatz der Armenpflege wird noch von Antonin betont: „Denen aber, die bis zum äußersten be„dürftig sind (indigentibus ad mortem), ist immer zu helfen, „auch wenn sie es nicht verdienen (quantumcunque malis „subveniendum est)."

Diesen Grundsatz befolgt auch unsere heutige öffentliche Armenpflege, wie schon die polizeiliche Ordnung, sofern z. B. aufgefundene Schwerkranke, ob würdig oder unwürdig, alsbald zur Verpflegung übernommen werden.

Des weiteren seien noch einige spezielle Motive und Gesichtspunkte für die Armenpflege (nach Antonin) angeführt:

Kann man mit seinen Mitteln (und dies gilt von privater wie öffentlicher Armenpflege) nicht aller Not genügen, so ist eine Auswahl nach folgenden Gesichtspunkten möglich, die zugleich als spezielle Motive der augenblicklichen Bevorzugung eines Armen vor dem anderen ohne Ungerechtigkeit gelten können.

(II. 1. 24:) „Wenn jemand nicht allen genügen kann, „so ist nach Ambrosius ein mehreres zu beherzigen." Zunächst darf man bevorzugen Glaubensgenossen (fides), wie schon die Hl. Schrift sagt, und zwar vorausgesetzt „gleiche Bedürftigkeit" (aequalitas indigentiae). Auch nach der Ursache (causa) der Armut darf man in solchem Falle sich richten: ob z. B. jemand seine Armut und sein Elend verschuldet hat oder nicht. Auch „die rechte Zeit" (tempus) sei wichtig für die Armenpflege (tempus afflictionis). Kann demnach anderen noch später geholfen werden, so ist mit allen verfügbaren Mitteln da und bei jenem Armen einzuspringen, wo jetzt oder niemals mehr Hilfe möglich ist. Schnelle Hilfe (tempore afflictionis) ist da doppelte Hilfe.

Ein spezielles Motiv, einen Bedürftigen vor dem anderen zu bevorzugen, ist der Gesichtspunkt: ist der Bittende arbeitsfähig oder nicht. Das nennt Antonin Rücksicht auf die „körperliche Schwäche" (debilitas); Lahme, Blinde, Ungesunde sind anderen vorzuziehen (claudi, caeci, invaletudinarii aliis praeferendi).

Ferner ist besonders zu berücksichtigen: vornehme Geburt (nobilitas) und verschämte Armut (verecundia), da das dauernde Herabsinken in eine geringere Standesklasse und unter die Almosengenössigen auch von großer sittlicher Bedeutung ist.

Endlich ist als spezielles Motiv zu erachten: die Fürsorge für das Alter, für altersschwache Bedürftige (aetas). In der heutigen, diesem Gesichtspunkte entsprechenden Altersversicherung werden durch gesetzlichen Anspruch viele Klassen über die Armenpflege hinausgehoben.

Ähnlich wie oben (§ 43) bei der Hilfe in wirtschaftlicher Not überhaupt, ist hier über die Träger der

eigentlichen Armenpflege nun insbesondere (nach Antonin) noch Aufschluß zu suchen.

Die „necessitudo“ und „propinquitas“ wird von ihm als Hauptgrund bezeichnet, weshalb dem Armen zu helfen ist. Die erste Hilfe geschehe deshalb für den Bedürftigen durch den Kreis der Anverwandten.

Den hl. Thomas ergänzend (vgl. Thom. S. th. 2. 2. q. 31.) hebt Antonin noch einen weiteren Gesichtspunkt hervor, indem er unter propinquitas auch die weiteren Verbände versteht (a. a. O. § 1). „Verwandtschaft zwischen zwei Menschen „kann nach verschiedenen Richtungen inbetracht kommen „(propinquitas unius hominis ad alterum potest attendi „diversimode) je nach den verschiedenen Beziehun- „gen, die Menschen gegenseitig zueinander haben (secundum „diversa, in quibus sibi homines ad invicem communicant) „— Blutsverwandte der Natur nach, Mitbürger im Hin- „blick auf die Staatsgemeinschaft und so in anderen Dingen „(unicuique est magis impendendum beneficium pertinens „ad illam rem, secundum quam est nobis magis coniunctus) „— und nach der Verschiedenheit der Verbindung „(secundum diversas coniunctiones) sind auch verschiedene „Wohltaten zu erweisen (sunt diversa beneficia impen- „denda).“ Damit vergleiche man die Unterstützung durch Angehörige desselben Berufes bei Unfällen, Krankheit usw. (heute Berufsgenossenschaften) oder desselben Landes- gebietes (vgl. die heutigen Landarmenverbände). Vgl. oben § 43 über die wirtschaftliche Not und ihre Abhilfe. Als letzter und ergänzender Träger der Armenpflege gilt das Gemeinwesen überhaupt, worüber vgl. oben § 44 über die öffentliche Hilfe.

Noch einiges über die spezielle Art (modus) einer gesunden Armenpflege sei hier (nach Antonin) erwähnt.

Antonin betont sehr richtig: „Es genügt nicht, daß „man Almosen gebe, sondern man muß es in rechter Art „geben (non sufficit dare eleemosynam, nisi detur debito „modo).“

Zu beachten ist diesbezüglich zunächst (a. a. O. § 1), „daß nicht alles auf einmal und nicht für einen alle Mittel „ausgeschüttet werden, sondern daß sie diskrete Verteilung „finden. Wenn man mehreren zur Genüge zuteilen kann „(si potest pluribus sufficienter tradere), ist es besser, als „nur einem zu geben. Aber es ist nicht besser, einem „oder wenigen zur Genüge zu geben, als vielen zur Un- „genüge und unbedeutend."

Bei mangelhaften Mitteln wäre es also kein Vorzug, einem oder wenigen ganz ausreichend zu geben und andere, bestimmte ganz leer ausgehen zu lassen. Besser vielen zu geben, so daß jeder noch in manchem oder vielem ermangelt (ad insufficientiam), als wenigen zur völligen Genüge (ad sufficientiam).

Wenn wir diese Ausführungen mit dem über „Zielpunkte und Grenzen der Armenpflege" oben Gesagten vergleichen, so wird offenbar solche Ordnung nur möglich sein bei möglichster Zentralisation der Verwaltung der Armenpflege und zugleich möglichster Dezentralisation in ihrer Ausübung, sobald möglichst vielen und bestmöglichst geholfen werden soll.

Über das für das verdienstliche Almosen Nötige belehrt uns Antonin noch III. 7. 2. Man gebe Almosen mit rechter Absicht (animo recto), vom gerecht Erworbenen (de licite acquisito) und dem Bedürftigen (indigentiae subiecto). Betreffend den ersten Punkt (animo recto) verurteilt sich die Sucht, almosenspendend zu prahlen.

§ 46.

Kulturhistorische Daten über Armenpflege.

(Die Armut im Ratschlusse Gottes. — Die ständigen Formen der Obsorge. — Ärzte in der Armenpraxis. — Aufsichtsbehörden.)

III. 10. 1. — Der Heiland war, wie Antonin ausführt, völlig arm. Auch sagte er: „Arme werdet ihr immer bei euch haben." Matth. 26.

Die Armut erscheint nach Christi Beispiel somit geheiligt, so daß die Werke der Barmherzigkeit dem Christen zur besonderen Pflicht gemacht sind.

„Die Armut ertragen die einen widerwillig, die anderen „mit Geduld, andere nehmen sie freiwillig auf sich (wie die „wirklichen Ordensleute [veri religiosi], die mit Hieron. „sagen: wenn ich Nahrung und Kleidung habe, will ich „damit zufrieden sein). Um alle Armen aber, die unfrei- „willigen wie freiwilligen, ist Gott besorgt (sollicitus est), „indem er für sie Fürsorge trifft (providendo eis) nach „Ps. 39. Der Herr regt den Sinn der Menschen an (in- „spiravit mentes), Hospitäler zu unterhalten (ad fovendum „hospitalia), in denen man für die Armen und Bettler sorgt, „für Gesunde wie Kranke, oder für verlassene Kinder „(parvulis derelictis)."

Als ständige Formen der Obsorge nennt er (a. a. O. § 2) eine große Anzahl von Zufluchtsstätten der Dürftigen, von denen nur einige angeführt seien: „xenodochia „(pro pauperibus et peregrinis) Fremdenasyle (für heimat- „lose Arme), patrochopia, wo nur arme, sieche Greise „(pauperes et propter senectutem soli infirmi) Behandlung „finden (curantur), orphanotrophia für Kinder, die der „Eltern beraubt sind, orphotrophia (Kleinkinderbewahr- „anstalten) für ganz kleine Kinder (pro infantibus)" usw.

Von Interesse sind (a. a. O. § 1) einzelne Vorschriften für die hospitalarii und servitores pauperum, d. h. für die Vorsteher und Pfleger in diesen Häusern: „Man „muß wissen, daß sie notwendig ausgerüstet sein müssen „(oportet eos esse munitos) mit großer Geduld und Güte „und nicht achten dürfen (nec attendant) auf ihre (der „Pfleglinge) Art (qualitatem), da sie oft undankbar (ingrati) „und unleidlich (discoli) sind."

Die Pfleglinge selbst gemahnt er, „daß sie mit Liebe „und Güte (die Wohltaten) empfangen, nicht aber mit „Murren."

„Bezüglich der Kranken muß aber der Hospital- „vorsteher (hospitalarius) ein Dreifaches (tria) beobachten:

„Erstens, daß man sie mit den Sakramenten versehen läßt „(ut provideant eis de sacramentis). Es ist eine gar (valde) „löbliche Sitte, daß der Kranke bald anfangs (in principio), „wenn er in das Hospital eintritt, sofern er dazu imstande „ist, beichtet, oder nachher oder wenn die Schwäche zu„nimmt (aggravatur infirmitas), daß er also für die Mög„lichkeit zu Beicht, Kommunion und letzter Ölung zu „rechter Zeit Sorge trägt (provideat suo tempore)."

Das hält man noch heute in von Orden geleiteten Krankenhäusern ein. Auch in staatlichen und Gemeindehospitälern ist man meist humanerweise darauf bedacht, die Kranken nicht ohne die Tröstungen ihrer Religion dahinscheiden zu lassen.

„Des weiteren soll er für das ihnen Nötige sorgen, „nicht allein für Lebensbedarf, sondern auch für Arzt und „Medizin (medicinas), wenn es ein für Kranke bestimmtes „Pflegehaus (hospitale pro infirmis deputatum) ist."

„Auch die Ärzte in der Armenpraxis werden von Antonin berührt: „Die Ärzte, auch wenn sie kein Salär „(salarium) empfangen, sofern es ein armes (tenue) Hospital „wäre, sollen umsonst fürsorgen. Ist aber das Hospital „reich (opulentum), so ist es billig, ihnen ein angemessenes „(congruum) Salär zu gewähren, da niemand angehalten „werden kann, aus Eigenem Wohltaten zu gewähren (nemo „cogitur de suis facere beneficium). Er (der Arzt) soll „selbst (per se) und durch andere zur Geduld mit freund„lichen Worten gemahnen."

Betreffend Ärzte im Dienste der Armen und der Gesamtheit überhaupt spricht Antonin an anderer Stelle (III. 7. 2.) von Gemeindeärzten, die fest honoriert sind (salariati a communitate), und solchen ohne festes Honorar (non salariati), aber mit ärztlicher Honorartaxe, die obrigkeitlich festgesetzt ist (limitati per statum communitatis vel domini).

Die Aufsichtsbehörden für solche Wohltätigkeitsanstalten betreffend verlangt Antonin seitens der patroni, der weltlichen und geistlichen (episcopi et praelati), „daß

„sie darauf acht haben (habere diligentiam), daß Gastlich- „keit (hospitalitas) dort gewahrt werde (servetur) nach der „Bestimmung (der Häuser), und daß die zeitlichen Güter „ordnungsmäßig verteilt (verwaltet) werden (temporalia — „bene dispensentur); auch haben sie den Leiter des Hauses „zu bestellen (providere de rectore)."

Hier schon findet sich in Anlehnung an Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 188. a. 3. die Frage aufgeworfen, ob die Hospitäler nicht am besten von Ordensleuten geleitet würden (quaeritur utrum possit institui aliqua religio ad hospitalitatem).

Nach Antonin werden Hospitäler sowohl von der Kirche als von weltlichen Patronen und Machthabern errichtet.

Zwölftes Kapitel.

§ 47.

Vom Versicherungswesen.

(Versicherung von Waren und Geld. — Lebensversicherung.)

Bei der Behandlung der Güterverteilung, insbesondere der Lehre vom Besitz, widmen wir auch der Versicherung einige Andeutungen, sofern durch die Versicherung die Gefahr großer Verluste für einzelne und damit deren Verarmung verhütet wird.

Inwieweit berührt Antonin das Versicherungswesen?[1]

S. th. II. 1. 6. § 2 nennt Antonin den Fall, daß der Entleiher einer Geldsumme selbst oder dritte im Anschluß

---

[1] Über den Versicherungsvertrag äußert sich unter den Späteren schon recht klar Dom. Soto, De iustitia et iure (ed. Venet. Juli 1584) lib. VI. q. 7. Dieser nennt die Versicherung bereits negociationis adminiculum, die dem Unternehmer Mut macht. Nach ihm muß der Versicherungsgewährer garantiert in der Lage sein zu zahlen. Ein zu versicherndes Schiff darf nicht leer sein, wenn es voll versichert werden soll. — Er erkennt die Lebensversicherung als erlaubt an. Jemand, dessen Leben versichert ist, erhält leichter ein Darlehen. — Schließlich erwähnt er die Ernteversicherung.

an den Darlehnsvertrag zweier Leute gegen ein Entgelt die Gefahr (periculum) auf sich nehmen (faciunt alii securitatem pro aliis in mutuis cum certa scriptura et pro hoc accipiunt duo pro centenario). Zwei vom Hundert gelten als Versicherungsgebühr. Diesen Betrag hält Antonin bei einem probabile periculum für zulässig. Auch die verspätete Rückgabe des Darlehens kann event. Gegenstand des Versicherungsvertrages werden (vgl. Anm. 3 dazu in der Veroneser Ausg.; vgl. auch Thom. q. 13. de malo a. 4. ad 14.: Ex pecunia mutuata damnum, uno modo ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino).

Eine andere Stelle (II. 1. 7. § 21) behandelt die Versicherung bei Verkehrsunsicherheit (auf der See, auf Reisen usw.): „Wenn jemand einem, der zur See oder auf „Landweg (naviganti vel eunti) zu den Märkten (ad nundinas) „reist, leiht und etwas über das Hingegebene (ultra sortem) „empfangen soll (recepturus) deshalb, weil er die Gefahr „auf sich nimmt, nämlich daß er Geld oder dort gekaufte „Waren heil hin(her-)bringt (portaverit salvas), so ist das „auf Grund der Gefahr (ratione periculi) erlaubt.“ — „Auch „wenn er nicht liehe und die Gefahr (glücklicher) Seefahrt „(periculum navigantis) auf sich nehmen wollte, könnte „er erlaubterweise ein Entgelt (pretium) für die Gefahr „nehmen.“

Die Veroneser Ausgabe Anm. 19 zu dieser Stelle erklärt vom Leihen an Schiffer überhaupt, daß stets ratione periculi ein Entgelt zu nehmen erlaubt sei. Vgl. oben § 31 von der Leihe, wo das Moment der Gefahr ausführlicher besprochen ist. Vgl. c. naviganti 19. de usur. V, 19.

Die societates animalium dagegen, „in quibus de securitate cavetur“, sind keine Versicherungen, sondern es handelt sich um eine societas (Gesellschaftsvertrag) mit ungleicher Gefahr und unsittlichen Charakters. (Anton. II. 1. 7. § 39.) (Der korton. Kontrakt von Sixtus V. verurteilt.)

Je größer nun die Gefahr, desto höher ist die Versicherungsgebühr. Aus II. 1. 11. § 11 erfahren wir, daß

diese Gebühr für Waren von Florenz nach Genua 10 bis 20 % betrug (Securans merces Ianuam vehendans et propter hoc 10 vel 20 recipiens puta plus vel minus grave videtur et periculosum sibi assecuranti, nihil illicitum facit).

Noch deutlicher über Versicherung äußert sich Antonin III. 8. 3. § 1 u. 2.

„Kaufleute erproben sich außerdem bisweilen in welt„lichen Dingen (in saecularibus se exercent), um daraus „einen Gewinn zu ziehen (ut inde lucrentur), was, wenn „es recht (debite) geschieht, nicht unerlaubt erscheint. So „kann eine Versicherung (securitas) statthaben mit Bezug „auf Waren (in mercimoniis), Geld (pecuniis) und Per„sonen (personis)."

a) „Mit Bezug auf Waren nämlich, die über Meer (per „mare) oder zu Lande zu transportieren sind (deferendis), „z. B. Petrus hat 1000 Floren an Wert in Waren auf einem „Schiffe, das von Flandern, England oder Spanien nach „Pisa zu schaffen ist (in navi — deferenda); er hat Zweifel „und fürchtet, daß das Schiff untergehe (de submersione „navis) oder von Seeräubern genommen verde (vel captura „a piratis). Er gibt oder bietet an dem Martin 5 oder 10 „vom Hundert (pro centenario), mehr oder weniger, je „nachdem mehr oder weniger Besorgnis vorhanden ist „(timetur) ob der Gefahr für die Versicherung, die dies„bezüglich abgeschlossen werden soll (de securitate super „his fienda); jener aber, der die Gefahr für den besagten „Gewinn auf sich nimmt, stimmt zu. Wenn nun jener „Martin die 5 oder 10 vom Hundert empfangen hat, so „bleibt ihm, falls die Waren heil (salvae) ankommen (con„ducuntur), jener Gewinn (sibi remanet illud lucrum) auf „Grund der besagten Versicherung (ratione dictae securi„tatis). Wenn aber das Schiff unterginge oder von Feinden „genommen würde, wäre Martinus gehalten (teneretur), „dem Petrus 1000 Floren zu zahlen auf Grund der abge„schlossenen Versicherung (pro securitate facta). Dasselbe „gilt von Waren, die zu Lande (per terram) durch gefähr„liche Gegenden zu bringen sind."

b) „Bezüglich Geldversicherung merke (nota) ein „Beispiel: Petrus bittet von Martinus 100 Floren als Dar- „lehen oder Geschenk (gratis), wenn möglich, oder auf „usura, wenn er es bedarf (cum indiget), und da Martinus „auf Petrus nicht vertraut, verlangt er Sicherheit (securi- „tatem). Albertus, der Kaufmann oder Wechsler ist, der „ein großes Guthaben (Kredit) hat (magnum creditum), „gibt Sicherheit (satis dat) für ihn und für jene 100 und „verlangt dafür 2 vom Hundert." (Eine Art Bürgschaft unter Zahlung eines Entgelts.)

(§ 2.) c) „Die Personenversicherung (de securi- „tate personarum), die vielfach geschehen kann (quae fit „multipliciter), z. B. für Wohlbehaltenbleiben (salvi con- „ducta), wie wenn man in Sorge ist bezüglich der Reise „durch einen verdächtigen Ort (locum sibi suspectum) oder „an einen fernen Ort (ad locum excessum), wo einem Gefahr „des Todes oder der Gefangennahme droht, und es wird „einem Sicherheit gewährleistet (datur sibi salvi conductus), „wofür man etwas Bestimmtes (certum quid) zahlt." Das ist also eine Art Versicherung des Lebens oder der Freiheit, jedoch jener Zeit gemäß derart, daß der Versicherungs- gewährer wohl selbst den Schutz für den betreffenden Reisenden besorgte und so für dessen Sicherheit sich verbürgte, event. aber für den Schaden eigens aufkam. Dabei ist im Falle des Mißlingens die Zahlung einer Entschädigung an den Versicherungsnehmer oder dessen Hinterbliebene gedacht.

Die Kürze der Behandlung dieser Sache entschuldigt Antonin mit den Worten:

„Doch dies gehört in der Hauptsache nicht hierher „(sed de his non hic agitur principaliter)." Auch sagt er, daß die Sicherstellung der Reisenden bezüglich guter und sicherer Wege weniger Sache der Kaufleute als der Staats- leiter sei (nec hoc est exercitium mercatorum, sed dominorum).

Fragen wir, inwieweit diese Formen der Versicherung noch heute verwertbar sind und Anwendung finden, so lassen sich zunächst, was die aus der Unsicherheit des

Landes von Antonin hergeleiteten Gefahren für das Leben anlangt, wie Antonin betont, viele durch Vermehrung der Sicherheit des Verkehrs auf den Straßen in geordneten Staaten beseitigen.

Die Lebensversicherung bleibt, da es gegen den Tod kein Mittel gibt, stets von Bedeutung. Was jedoch das Moment des periculum hierbei anlangt, so sind heutzutage nicht Gefahren von Räubern und Wegelagerern, sondern solche von schlechten Wohnungs- und Arbeitsverhältnissen usw. Gegenstand des periculum.

Warenversicherungen sind auch heute häufig (insbesondere beim Transport leicht zerbrechlicher oder feuergefährlicher Stoffe). Zur See insbesondere wird die Warenversicherung stets Bedeutung haben.

Eine Geldversicherung, wenn wir so sagen sollen, erscheint z. B. in den genossenschaftlichen Darlehenskassen mit Haftpflicht in anderer Form realisiert, sofern nicht ein einzelner Geldmann, sondern viele Haftende die Sicherheit übernehmen.

Die Form der meisten dieser Versicherungsarten ist, wie angedeutet, heute den veränderten Wirtschaftsverhältnissen und der mehr allgemeinen Beteiligung entsprechend derart, daß nicht mehr einer dieses periculum gegen ein Entgelt auf sich nimmt, sondern eine größere Anzahl erst im Zusammenstehen voll leistungsfähiger Existenzen (z. B. auf Gegenseitigkeit versichert), einer für den anderen untereinander rechtsverbindlich eintretend, oder aber Gesellschaften mit ausreichendem Kapital (Aktiengesellschaften).

Vgl. auch IV. 12. 3. § 1 und oben § 43 über genossenschaftliche Hilfe.

Dreizehntes Kapitel.

Vom gerechten Lohn.

Die nützlichen Dinge haben zunächst einen natürlichen Wert (vgl. oben § 10 und 11 vom Wert). Ein Wertzuwachs oder die Geltendmachung ihres noch verborgenen Wertes erfolgt dann mittels aufgewandter Arbeit. Vgl. oben vom Wert § 11 und 18.

Unter Umständen geschieht diese Bearbeitung nicht durch den Eigentümer, sondern durch andere, deren persönliche Mühe behufs deren Verwendung auf den zu bearbeitenden nützlichen Gegenstand gemietet wird. Der so beschaffene volle Wert des Produktes verdankt so sein Bestehen zunächst der Natur (und kommt insoweit dem Eigentümer zugute), aber auch zum größeren oder kleineren Teil der Arbeit, so daß der andere Teil des Wertes dem Arbeiter geschuldet wird. (Vgl. recompensatio utilitatis oben § 40 beim mosaischen Gesetz. — Vgl. die thomistischen Ausführungen über die Stellung der Arbeit in der Produktion oben S. 16 Anm. 1. — Über Lohn und Arbeit siehe die Andeutungen in § 5.)

Da der Arbeiter zumeist mit der Auszahlung seines Anteils am Produkt nicht warten kann, deshalb erhält sein Anteil, indem er sich des Anspruchs auf einen entsprechenden Anteil am Produkt begibt, die Form des Lohnes als einer (Voraus-)Bezahlung des Ertrags der geleisteten Arbeit, die er erhält, ehe das die Arbeit enthaltende Produkt Verkauf und Erlös findet. Vgl. über den Wert der Arbeit und deren sogenannte Produktionskosten F. v. Wieser, Der natürliche Wert. Wien 1889. § 47 und 56.

§ 48.

Von den operae personales.

Was sagt Antonin über den gerechten Lohn?

Stellen wir zunächst fest, was Antonin über die Arbeitsverdingung äußert.

Beim Eintritt in das Arbeitsverhältnis behält der Arbeitende (im Sinne der Andeutungen Antonins) seine persönliche Freiheit und gibt auch seine Arbeitskraft an sich nicht in den Arbeitsvertrag (vgl. auch oben S. 10 über die operae personales).

Er überträgt nämlich nicht seine Arbeitskraft selbst, die doch immer seiner Person eigentümlich ist und von

ihr nicht getrennt werden kann, sondern nur einen gewissen Effekt und Nutzen aus derselben an einen anderen bezw. an das bearbeitete Produkt.

Antonin sagt nämlich ausdrücklich (vgl. oben § 41 von den Formen der translatio):

III. 8. 2. „Es wird die Benutzung übertragen (trans„fertur usus), wenn jemand seine persönliche Tätigkeit „vermietet (cum quis locat operas suas personales) und „der andere ihn mietet zur Arbeit (et alter eum conducit „ad laborandum)." Daher sind denn auch die persönlichen Leistungen (operae personales), d. h. solche, die von der Person des Menschen untrennbar sind, nicht Gegenstand des Kaufes, sondern der Verdingung.

Wenn wir das Beispiel der Miete der Arbeitskraft eines Tieres, z. B. Pferdes, dagegen halten (cum accipitur equus ad vecturam), wie es Antonin, um die translatio usus, die Übertragung des Gebrauchs, zu schildern, anführt, so wird eben nur die menschliche Kraft als opera (personalis) bezeichnet, und wir dürfen schon hieraus schließen, mit welchem Schutz Antonin diese operae personales in Rücksicht auf die Person des Menschen umgibt.[1]

Schon bei der Miete der Leistungen, z. B. eines Pferdes (zum Fahren), um bei dem Beispiel Antonins zu bleiben, ist darauf zu achten, daß der Eigentümer nach dem Gebrauch (usus) seitens des Mieters das Pferd unbeschädigt zurückerhalte, so daß stets erneuter usus (durch eine naturgemäße Zeitspanne) möglich ist. Wenn nun die Arbeitskraft des Menschen selbst resp. deren usus in Anspruch genommen wird, muß um so mehr darauf gehalten sein, daß durch den usus die Person nicht derart Schaden leide, daß eine weitere Vergebung als usus für jetzt oder für die nächste Zeit auf Grund zu starker Ausnutzung

---

[1] Sehr richtig bemerkt von Wieser a. a. O. § 55: „Die Arbeit „ist nur nach der einen Richtung der nützlichen Wirkung wie eine Sache „anzusehen, deren ökonomischer Gebrauch überlegt werden soll und darf. „Nach der Richtung der Entstehung und Erhaltung ist sie ein persönliches Ereignis, über das bloße wirtschaftliche Rücksichten nicht zu „entscheiden haben."

unmöglich wird. Dies streben die heutigen Arbeiterschutzgesetze an.

Jedenfalls gelten Antonin die operae personales wesentlich anders als ein bloßes käufliches Gut, als eine Ware.

Geistige Arbeit (dies mag hier gleich bemerkt sein) läßt Antonin nie mit einem materiellen Preise ausgewogen werden, da dies, streng genommen, unmöglich ist. Er spricht dann vom Entgelt oder Salär (z. B. beim Arzte in der Armenpraxis oben § 46), durch das die auch den Ärzten usw. nötige Bestreitung irdischer Bedürfnisse zu ermöglichen ist.

(III. 8. 4. § 4.) Sucht man nach einer Einteilung der operae personales bei Antonin, so unterscheidet er zunächst Arbeit, sofern sie Waren zum Zweck des teureren Verkaufs einer Veränderung unterzieht (ut immutatae merces maiori pretio vendantur). Dahin würde gehören die Verarbeitung von Häuten zu Leder usw., im gewissen Sinne genommen wohl auch die in der Urproduktion aufgewandte Arbeit, wie z. B. Aussaat des Kornes, das Jäten usw., sofern auch diese Arbeiten der Sache neuen, größeren Wert geben oder sie erst zu Wert oder Ertrag bringen. Vorzüglich gehört aber zu den operae personales das Gewerbe, die Arbeit der eigentlichen artifices: aurifices, fabri etc. Vgl. oben § 6.

Bei den artifices erwähnt er besonders qualifizierte Arbeiter, bei denen (z. B. den aurifices) die besondere Kunstfertigkeit und die Kostbarkeit und Zerbrechlichkeit des Materials (Feinheit) mit in Anschlag zu bringen sind (vgl. oben § 18 und Anton. S. th. III. 8. 4.).

Ferner unterscheidet Antonin solche operae personales im Handel (labor in vendendo et emendo).

Diese Arbeitsaufwendung wird im Effekt nicht immer sichtbar, vielmehr mittels Angebot und Nachfrage (siehe oben § 16 und 18).

Von allen Arbeitenden verlangt Antonin, daß sie etwas Ordentliches gelernt haben (dummodo sciant artem. — III. 8. 4. § 9.).

§ 49.

Die gerechte Lohnhöhe.

(Die gerechte Lohnhöhe schließt ein: a) die leiblichen Bedürfnisse [secundum decentiam], b) bei besonderer Mühe und Fleiß und nach guter Sitte geht sie über dieses Mindestmaß hinaus [attenta condicione personae et artis], c) auch Krankheit u. a. findet dabei angemessene Deckung.)

Ist Eigentum und darauf verwendete Arbeit in einer Person vereinigt, so erübrigt sich eine Lohnzahlung. Ist aber beides geschieden, so beansprucht der Teil, welcher durch die persönliche Arbeit dem Dinge zu größerem Werte verholfen hat, seinen gerechten Lohn.

Diesbezüglich nennt Antonin zunächst Gegensätze eines gerechten Lohnes. Er nennt es, weil nach der Schrift der Arbeiter seines Lohnes wert sei, falsificatio (II. 2. 1.), „wenn jemand einen anderen zur Arbeit dingt (conducit „ad operandum) für ein zu geringes Entgelt (nimis parvo „pretio), also zu ungerechter Lohnhöhe, oder aber den „schuldigen Lohn (debitam mercedem) zu zahlen zu sehr „verzögert (nimis tradat), da er ihn zu zahlen vermag (cum „potest)". Tadelt er also den Lohnzahlungsaufschub, so bezeichnet er damit bereits den Arbeiter im Verdingungsverhältnis als den schwächeren Teil, der mit seinem Lohne nicht warten kann, sondern auf dessen rechtzeitige Auszahlung angewiesen ist.

Suchen wir nun bei Antonin nach Andeutungen über die gerechte Lohnhöhe selbst, so dient uns als Mindestnorm das, wozu (nach Antonin) der Herr im Hause (dominus) den Dienstleuten (servi) gegenüber, die ständig zum Hause gehören, verpflichtet ist. „Es muß (nämlich) „der Herr Fürsorge treffen (debet dominus providere) für „die Dienstleute (necessitatibus servorum) nach Schick„lichkeit und Erfordern (secundum decentiam et exi„gentiam servorum" (IV. 2. 6. § 7). Zur necessitas gehört nun vor allem Speise und Trank, der nötigste Lebensunterhalt. Schon den unfreien Dienstleuten (servi) gegenüber wendet Antonin hinsichtlich des Ausmaßes der

necessitas den Gesichtspunkt der Dezenz, der Schicklichkeit an. Um so mehr wird der Lohn für freie Arbeiter z. B. bestreiten müssen eine Wohnung gemäß der Schicklichkeit, d. h. mit mehreren Räumen zur Wahrung der Dezenz in der Familie.

Die gerechte Lohnhöhe wird nach Antonins Andeutungen somit die sein, welche zunächst die Notdurft des Lebens (necessitas), die leiblichen Bedürfnisse nach Schicklichkeit und Erfordern (secundum decentiam et exigentiam) befriedigt.

Von den servi hebt nämlich Antonin hervor, daß sie sich zu dem Zwecke, um ihren Unterhalt zu finden (ut corporaliter sustententur), der Herrschaft anderer unterwerfen (aliorum regimini se subdunt) (II. 2. 6. § 6).[1]

Die bloße Lebensfristung ist das Mindeste, was der Lohn gewähren muß;[2] für sie verdingt sich z. B. der setariolus dem textor zum lucrum diminutum, also zu einem Hungerlohn, „weil er arm ist (quia pauper) und wenigstens „etwas empfangen muß (et oportet eum accipere multo- „minus), um sich und die Familie zu erhalten (ut se „et familiam sustentet)“ (II. 1. 17. § 8). Daher wird der

---

[1] Bezüglich des auf dem Lohnvertrage beruhenden Dienstverhältnisses, das einen Gegensatz der beiden Vertragschließenden keineswegs bedingt, vgl. Enzykl. „Rerum novarum“ Leos XIII., Herdersche Ausgabe. Freiburg 1891. S. 51 und Heinr. Pesch in den Stimmen aus Maria-Laach 1897, S. 30 (Heft 1), S. 129 und 131 (Heft 2). („Die Abhängigkeit, welche „der Dienstvertrag für den Arbeiter herbeiführt, beeinträchtigt an und für „sich keineswegs dessen Würde, Freiheit, persönliche Rechte, ist aber „anderseits durch die Natur der Produktion, die aufsteigende Entwicklung „der Menschheit gefordert und befestigt die ökonomische Existenz der „Nichtbesitzenden auf dem Boden des produktiven Zusammenwirkens mit „dem Besitze.“)

[2] Vgl. über die gerechte Lohnhöhe die vorzüglichen Ausführungen von Heinr. Pesch in der Abhandlung „Lohnvertrag und gerechter Lohn“ (Stimmen aus Maria-Laach. Jahrg. 1897. Heft 5), wo auch der Standpunkt Leos XIII. in seiner Enzyklika „Rerum novarum“ hinsichtlich der Lohnfrage entwickelt ist. Von Interesse für die Lehre von der Eigenart des Dienstvertrages sind Pesch' Ausführungen unter demselben Titel in Heft 1 und 2 desselben Jahrganges. Heft 3 und 4 (1897) sind von Bedeutung für die Geschichte der Theorien über Lohnvertrag und Lohnhöhe. — Schließlich vgl. noch von demselben Verfasser den Aufsatz in Heft 8 Jahrgang 1897 der Laacher Stimmen über „die Lohnfrage in der Praxis“.

Vgl. Biederlack, Die soziale Frage. 2. Aufl. n. 95–99.

gerechte Lohn die Höhe suchen, welche auch die Lebensnotdurft der Familie fristet.

Bei besonderer Mühe und Fleiß und nach guter Sitte geht die Lohnhöhe über dieses Mindestmaß hinaus.

Es ist nämlich nach Antonin (II. 1. 15. § 6) beim Lohn zu berücksichtigen „das Maß der Arbeit (quantitas „laboris), der angewandte (oder erforderliche) Fleiß (in„dustria operis) und die Sitte des Landes (mos patriae)". Eine besonders schwere oder mühsame Arbeit, die außerordentliche Sorgfalt verlangt, wird somit einen besonders guten Lohn verlangen. Auch unter die gute Sitte des Vaterlandes wird man nicht heruntergehen dürfen.

Man vgl. unten § 55 (über servus etc.) und Anton. III. 3. 6. § 7: providere necessitatibus servorum secundum decentiam et exigentiam — et conventiones pactorum.

Man vgl. noch II. 1. 7. § 17, wo von einem salarium pro anno für einen Angestellten der Wollbranche die Rede ist, das „mit Rücksicht auf „die Lebenslage der Person und ihre Kunst als gerecht angesehen wird „(quod attenta condicione personae et artis reputatur iustum)".

Eine Regelung des Lohnes bloß nach dem harten Gesetz von Angebot und Nachfrage ist hierbei unmöglich,[1] da bei den operae personales die Existenz des Arbeiters (ut se et familiam sustentet, II. 1. 17. § 8) in Frage kommt.

---

[1] Vgl. Pesch Heft 5 Jahrgang 1897 der Laacher Stimmen S. 500. 501. 502 — S. 500: Wenn auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt doch immerhin eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. So der Standpunkt Leos XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum. Herdersche Ausgabe. Freiburg 1891. S. 60 f.

Vgl. auch Javellus, Philosophia oeconomica (ed. Venet. 1540). tract. VI. c. 6. Von der via mercenaria sagt er: Acquiritur pecunia quando quis pro tanta mercede vendit laborem et operas suas s. diurnas s. mensales s. annuales, a quibus denominatur servus conducticius: et hac via pauperes communiter acquirunt sibi pecuniam, qua seipsos et familiam, si quam habent, sustentare consueverunt. Javellus verlangt also, daß der Lohn auch den Lebensunterhalt der Familie bestreite (vgl. die Stellungnahme von H. Pesch zu dieser Frage. Stimmen aus Maria-Laach. Jahrgang 1897. Heft 5 gegen Ende).

Kann er aus dem Lohn seine Ernährung nicht finden (auch secundum decentiam), so verlohnt sich die Arbeit nicht, und die Person des Menschen wird zum Sklaven der Ausbeutung.

Auch geht aus Antonin hervor, daß in der gerechten Lohnhöhe Krankheit und die Sorge für das Alter nicht unberücksichtigt sein dürfen. Er fordert den servi gegenüber vom Herrn (dominus), „daß er, für den „Fall ihrer Erkrankung (infirmatis ipsis) gehalten ist, für „Pflege zu sorgen (debet curam procurare), ohne sie ins „Hospital zu senden (non ad hospitale mittere).“ Er hält die Verpflegung im Hause für die Pflicht der Herrschaft und gestattet nicht, daß man diese Verpflegung der Mildtätigkeit anderer in Hospitälern überlasse.

Ist heute dieses patriarchalische Verhältnis wenig mehr in Praxis, so geht doch aus Antonin hervor, daß in diesem Sinne auch für Krankheitsfälle und Invalidität zu sorgen ist. Diese Gedanken sind in den heutigen Unterstützungskassen (wie Krankenkassen usw.), in die der Herr allein oder mitzahlt, realisiert. Für Hausbedienstete normiert das Bürg. Gesetzbuch § 617 die Verpflegungspflicht bis zu sechs Wochen.

Es gehört somit zum gerechten Lohn (debita merces), daß die Arbeiter mit ihren Angehörigen dezent und der Sitte des Landes gemäß leben können, ohne daß sie gerade die Mittel zu jeder Bequemlichkeit erlangen (etsi non commode vivant, betont er den servi gegenüber, s. § 55 unten), und daß auch die größten Unbilden des Schicksals (Tod, Krankheit) gelindert scheinen. Dies ist aber nicht bloße liberalitas, sondern erscheint direkt als Erfordernis der iustitia (vgl. II. 1. 17 § 8: „Es ist der Arbeiter seines „Lohnes wert nach den Anforderungen der Gerechtigkeit „[ex debito iustitiae], ebenso eines angemessenen Lohnes „[ita et convenienti mercede]. Sonst ist das Gleichmaß „der Gerechtigkeit nicht gewahrt [alias esset contra aequa- „litatem iustitiae]“).

Diese gerechte Lohnhöhe betont Antonin so bestimmt, daß er von ihr die Erlaubtheit des Dienstverhältnisses

abhängig macht (vgl. III. 8. 2.: cum quis locat operas suas personales et alter eum conducit ad operandum, totum est licitum, dummodo iustum pretium statuatur et fraus omnis tollatur).

Jedenfalls findet sich bei Antonin in allen seinen Ausführungen über die Lohnhöhe nicht ein Wörtlein, als ob hier Angebot und Nachfrage als allein und unbarmherzig die Lohnhöhe bestimmend inbetracht kämen, so gut ihm sonst Angebot und Nachfrage bekannt sind. (Über Angebot und Nachfrage beim Preise von ökon. Sachgütern vgl. oben § 16.)

Auf diesen naturrechtlichen Grundlagen aufgebaut ist übrigens nach Antonin I. 5. 2. § 11 die Lohnhöhe unterschiedlich zu bemessen: quoad laborem und zwar quoad qualitatem, quoad quantitatem, quoad diuturnitatem. (Man kann sinngemäß hier auch berücksichtigen, was Antonin beim artifex [Handwerker] sagt über den Gewinn aus seiner Arbeit [III. 8. 4. init.: Non potest dari certa regula: sed arbitrio boni viri stat secundum laborem ibi habitum et ingenium etiam seu industriam facientis et periculum etiam].)

Über die Bedeutung eines gerechten Lohnes auch für den Herrn, dessen Besitz und Nutzen siehe unten § 55 (vom servus), wo bemerkt ist, daß ohne gerechte Entlohnung die Arbeiter zum Diebstahl greifen und des Herrn Gut schädigen und verwüsten. (IV. 2. 5. § 7.)

§ 50.

Der Arbeiter in der Notlage.

Oft wird der Arbeiter seine Arbeit, falls man sie nicht laufend und zu gerechten Bedingungen in Anspruch nimmt, wie eine Ware ausbieten müssen. In der Not ist er mit jedem Hungerlohn zufrieden. Das geißelt Antonin (II. 2. 1. de manu fraudatoria und II. 1. 17. § 8). Schon beim Kauf einer Sache tadelt er es, „wenn sie höher als zum gerechten „Preise mit Wissen verkauft wird oder zu einem viel

„geringeren Preise gekauft wird, als sie wert ist, weil der „Verkäufer von der größten Not getrieben wird (ducitur „maxima necessitate)".

Beim Verdingungsvertrag findet er es zunächst (II. 1. 17. § 8) als ungerecht, dem Arbeitenden ein zu geringwertiges Entgelt zu bieten durch Verabreichung von zu teuer gerechneten Waren als Lohn derart, daß der Arbeiter die Waren viel billiger wieder verkaufen muß. Er nennt dies eine Handlungsweise, die zu verwerfen und ungerecht ist (modus reprobandus et iniustus). Dabei fordert er direkt einen „entsprechenden Lohn" (merces conveniens) und einen „schuldigen Gewinn" von saurer Arbeit (debitum lucrum de labore suo) und bezeichnet eine geringwertige Entlohnung als contra aequalitatem iustitiae lautend und vergleicht sie mit der Zahlung eines ungerechten Kaufpreises (sicut in contractu emptionis et venditionis est iniustitia et peccatum, cum res emitur minus iusto pretio ex necessitate venditionis. II. 1. 17. § 8).

Wenn auch Antonin die Ausbeutung des Arbeiters, der in Not sich anbieten muß und schlecht gelohnt wird, in Parallele setzt mit der Zahlung eines ungerechten Preises für eine Sache bei Kauf und Verkauf von Sachgütern, so leitet ihn zwar die Ähnlichkeit des vom Arbeiter um Lohn dahingegebenen Nutzeffekts seiner Tätigkeit mit dem Nutzen einer Ware, die man kauft und verkauft. Doch zeigt die ganze Stelle (vgl. das „sicut" „ähnlich wie im Kaufkontrakt" usw.), wie sehr Antonin sich scheut, das Verhältnis der Verdingung der operae personales als Kaufvertrag zu bezeichnen.

Wie sehr schlechter Lohn und die damit verbundene Notlage den Arbeiter auch moralisch erniedrigt, betont Antonin III. 8. 4. § 4 (de sartoribus, stampatoribus, cerdonibus), sofern die schlecht besoldeten Kaufmannsgehilfen beim Verkauf „mehr fordern", um sich etwas zur Seite zu schaffen, weil sie einen zu geringen Lohn für ihre Arbeit beziehen (ex eo quod diminutam mercedem sui laboris recipiant).

§ 51.

Mittel zur Erlangung eines gerechten Lohnes.

(1. Freie Vereinbarung: Grenze nach unten: die Lebenshaltung des Arbeiters bezw. seiner Familie. Nicht ohne Einfluß nach oben: der vernünftige erzielbare Preis des Produkts. 2. Event. Vereinbarung unter Staatsschutz.)

Der Lohn wird, sofern nicht eben der Arbeiter in besonderer Notlage ist, gerechterweise frei vereinbart. Betreffend die freie Vereinbarung verlangt Antonin z. B. bezüglich der Angestellten der Wollzunft (ministris artis lanae, III. 8. 4. § 4 init.: „Den gemäß der Vereinbarung „erlangten Lohn [mercedem quaesitam secundum conven„tionem] dürfen sie zu geben nicht zögern [eis reddere „tardare non debent]"). Die Grenze nach unten wird dabei, wie wir auseinandergesetzt (vgl. oben § 49 von der Lohnhöhe), immer bilden müssen die „sustentatio corporalis secundum decentiam" für den Arbeitenden und die Familie. Nach oben wird sie nach dem Maße der aufgewandten Arbeit (quantitas laboris, industria operis) und der Landessitte (mos patriae) stets gerecht sein, sofern beide Teile darüber einig sind. Der Höchstlohn wird durch den Preis des event. verkäuflichen Warenartikels beeinflußt. Dieser Preis selbst aber, sofern ja nach den Ausführungen oben § 16 und 18 stets der Kostenpreis (expensae — labores) in ihm seinen Ausdruck findet, wird die geziemende Lebenshaltung des Arbeiters mit seiner Familie als expensae unbedingt zum Ausdruck bringen müssen, man wird aber diese expensae nicht, ohne Rücksicht auf die Existenz des Arbeiters, einfach unter dessen Existenzminimum herunterdrücken und, den Arbeiter gegen Hungerlöhne beschäftigend, event. um Spottpreis die Ware an den Mann bringen dürfen (siehe oben § 49 von der gerechten Lohnhöhe). Die freie Vereinbarung der Lohnhöhe ist andernfalls für den Arbeitenden bei seiner wirtschaftlichen Dürftigkeit illusorisch (esset contra aequalitatem iustitiae, vgl. II. 1. 17. § 8).

Als zweites Mittel zur Erzielung eines gerechten Lohnes kennt Antonin den Staatsschutz. (Siehe unten § 54.) Vgl. H. Pesch in den Laacher Stimmen Jahrg. 1897 (Heft 5) S. 500—502. Enzyklika Rerum novarum. Herdersche Ausg. S. 60 f.

§ 52.

Schlechte Lohnzahlungssitten.

Oben (vgl. § 49 von der Lohnhöhe) hatte Antonin als eine Norm für gerechten Lohn auch die Sitte des Landes (mos patriae) bezeichnet. Es kann sich aber auch die Gewohnheit, einen ungerechten Lohn zu zahlen, derart herausbilden, daß diese Gepflogenheit (mos) nicht mehr als Maßstab für den gerechten Lohn erachtet werden kann, abgesehen von den anderen Momenten für eine gerechte Lohnhöhe, wie die notwendige Lebenshaltung (ut sustentet se et familiam secundum decentiam) — Arbeit und Fleiß (quantitas laboris und industria operis).

Indem Antonin einen bestimmten Lohn, z. B. sechs Floren (sex floreni ex. gr.), als Lohnzahlung des setariolus an den textor serici herausgreift (II. 1. 17. § 8), bemerkt er: „Wenn die Summe von sechs Floren (quantitas sechs florenorum) als entsprechender Lohn (congrua merces) für seine bestimmte Arbeit (sui laboris) erachtet wird (reputatur), darf man wohl, auch wenn es sich sonst um einen schmutzigen Kunstgriff handelt (si turpiter reputatur inventum), es zulassen (videtur posse admitti). Doch ist solches gemeinhin erfunden zum Betrug und zur Unterdrückung des schwachen Teiles (talia inventa sunt ad decipiendum et opprimendum pauperem) (es handelt sich nämlich hier um den Fall, daß textor und setariolus übereinkommen, daß dem setariolus Tuch im Werte von zehn Floren als Lohnzahlung gegeben wird, das derselbe aber für gewöhnlich zu sechs Floren verkaufen muß, da er Geld braucht). Gegenüber solcher Lohnzahlungssitte drückt durch obige Bemerkung Antonin die Mahnung aus: Man solle sich auf solche Sitten nicht berufen; man sucht

eben darin nur ein Mittel, den Armen zu unterdrücken. Warum sollte die Sitte nicht auch einmal einen höheren Lohn zusprechen. Es handelt sich also weniger um eine gute Sitte (mos patriae), als um eine „Erfindung zur Bedrückung des schwächeren Teiles“.

§ 53.

Die Lohnzahlungsart.

(Zu bevorzugen ist die Lohnzahlung in Geld.)

Nach der angeführten Stelle (II. 1. 17. § 8) ist zunächst Geld als Lohn zu geben, Lebensmittel nur dann, wenn die Arbeitsleute einverstanden sind. Wenn aber der Arbeitgeber kein Geld hat und zum Verkauf an Dritte dem Arbeiter (in Waren) zahlt, so ist ihm der ev. nur erlangte niedrige Warenpreis zur ausbedungenen Geldhöhe zu vervollständigen. Ist aber Löhnung durch victualia etc., also in Waren, ausbedungen, so sind dem Arbeiter diese zum Marktpreise abzugeben, wenn auch der Entlohnte, welcher der Dinge zurzeit nicht bedarf, sie zu geringerem Preise losschlagen müßte („Cum quis conducit aliquid opus, „si promittit sibi dare pecuniam, non debet illi dare victu- „alia vel pannum vel alias res nisi iniquantem velit con- „ductus sua sponte vel nisi alio modo non posset sibi „solvere ex defectu pecuniae, sed tunc si ille non indiget „usu illius rei puta panni, sed oportet vendere, ut habeat „pecuniam pro aliis rebus emendis, illud damnum, quod „ille sustinet in minus vendendo debet conductor resarcire, „ex quod pactum fuit de pecunia et involuntarius alias „res recepit. Sed si a principio operis pactum in solvendo „sibi de labore suo certo pretio in rebus: puta panni, „victualium, et partim in pecunia, tunc, si illas res, quas „sibi dat pro parte solutionis secundum conventionem, „vendit iusto pretio secundum quod aliis vendit, quamvis „ipse non indigens eis revendendo multum perdat“).

Daher wird auch (II. 2. 1. § 18) als unrecht bezeichnet, wenn jemand einen anderen zur Arbeit (ad operandum)

mietet, wenn er anstatt des Geldes ihm Sachen gibt, die jener zu einem geringeren Preise verkaufen muß, als der Lohn nach der Übereinkunft betragen sollte.

§ 54.

Die Staatsaufgaben bezüglich der Lohnhöhe.

(In Wahrung von Recht und Gerechtigkeit. — Zur Förderung der Vaterlandsliebe. — Der Landesherr als provisor rei publicae.)

Betreffend die Lohnhöhe (vgl. oben über obrigkeitliche Taxe bei § 21) scheinen den öffentlichen Gewalten nach Antonin bestimmte Befugnisse zuzufallen, und zwar ex iustitia commutativa, „durch welche die Untertanen angeleitet werden bei dem gegenseitigen Austausch verkäuflicher „Dinge (per quam subditi diriguntur in his, quae fiunt „per mutuas commutationes rerum venalium), sowie gemäß „der iustitia distributiva, durch die das Staatsoberhaupt „geleitet wird zur rechten Verteilung des allen Gemein„samen je nach der Bedürftigkeit der Person (per quam „qui praeest dirigitur in rite distribuendo communia sub„ditorum qualitate servata)“. (IV. 5. 2.)

Zu diesen commutationes, über deren Gesetzlichkeit der Staat wachen muß, rechnet er aber ausdrücklich die locatio — conductio. (IV. 5. 2.)

In dem nämlichen Sinne schreibt er den Fürsten vor, zur Förderung der Liebe zum Vaterlande (amor patrialis), daß sie Bedacht haben, ungerechte Verträge auszuscheiden (ut mali contractus eliminentur). Der „dominus civitatis“ ist ihm der Hüter der Billigkeit. „Die Rechtlichkeit „(aequitas) besteht zuerst in der passenden Anwendung „der Gesetze (aequitas est prima in legum congrua appli„catione), des weiteren bezieht sie sich auf die Austausch„gerechtigkeit (secunda pertinet ad iustitiam commutativam), „wie auf Verträge, Austausch usw. (ut in contractibus, com„mutationibus), drittens auf den Anteil an den Gütern je „nach einem bestimmten Verhältnis (tertia in bonorum „proportionata participatione).“ Somit hat der Landesherr

darauf zu sehen, daß nach dem Maße, wie die Arbeit der Sache erhöhten Wert und Preis verleiht, auch der Arbeiter seine Art Gewinnanteil in Form des Lohnes erhalte (proportionata participatio).

Antonin fordert (IV. 2. 6. § 1): „Der Fürst des Staates „(princeps reipublicae) muß danach streben (debet studere), „daß er (in allem) für den Staat Sorge trage (provideat „rei publicae). Dies geschieht, wenn in Überfluß da „ist (quod quidem fit si abundent ea), was zur Leitung, „zum Trost und zum leiblichen Unterhalt dienen „kann (quae possunt esse ad directionem, consolationem „et corporalem sustentationem)". Zum leiblichen Unterhalt dienen aber die zeitlichen Güter (bona fortunae).

Es erscheint demgemäß als Staatsaufgabe, auch der gerechten Lohnhöhe derart Aufmerksamkeit zu schenken, daß dieselbe zu normieren nicht der Willkür und Ausbeutung überlassen ist, sondern daß mindestens die corporalis sustentatio durch sie als das äußerste Erfordern gedeckt erscheint.

Übrigens muß der Staat, abgesehen von dieser seiner besonderen Aufgabe der provisio (provideat rei publicae) in seinem eigenen Interesse dafür sorgen, daß alle nach Möglichkeit, wie oben berührt, einen verhältnismäßigen Anteil an den Gütern haben (bonorum proportionata participatio). Bezeichnend sind seine diesbezüglichen Ausführungen: „Wie nämlich, wenn ein Gebäude (aedificium „materiale) gleichmäßig verteilte Bausteine hat (lapides „aequaliter dispositos), dies zur Festigkeit des Gebäudes „beiträgt (valet), so droht aus der ungleichen Verteilung „der Bausteine (si lapides sint inaequaliter dispositi) der „Zusammensturz. So kann auch eine Vereinigung (con„gregatio) oder ein Staat (res publica), in welchem kein „Gleichmaß herrschst (ubi est inaequalitas), nicht lange „bestehen. Wo aber Gleichmaß ist, ist er von Dauer (ubi „est aequalitas, perdurat)" (IV. 5. 19. § 1); vgl. oben § 40 vom mosaischen Gesetz.

§ 55.

Andeutungen Antonins über das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer („dominus" und „servus") in seinen sittlichen Grundlagen.

(Vorschriften der prudentia politica: ein gewisser Besitz und Achtung hebt den Bürger und macht tüchtig. — Des Arbeiters Heim und Haus. — Einzelvorschriften der prudentia oeconomica: Es müssen Dienende sein und Herren. — Pflichten der Herren: 1) Ermöglichung der Beobachtung der religiösen Pflichten usw. 2) Güte und gutes Beispiel. 3) Sorge für die Lebensbedürfnisse [necessitas, decentia, exigentia]. 4) Individuelle Behandlung und Arbeitszumessung.)

I. a) Zunächst seien einige allgemeine Forderungen der prudentia politica (Anton. S. th. IV. 2. 6.§ 2),[1] welche den Bürgern im staatlichen Zusammenleben eigen sein soll, auf das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer hier angewandt. Antonin bemerkt: „Hominum est insimul socialiter vivere." Die Menschen sind auf ihr gegenseitiges Zusammenleben und -arbeiten, also aufeinander sozial angewiesen.

(Bezüglich der Notwendigkeit der Eintracht und Harmonie von Arbeitgeber und Arbeitnehmer siehe Leo XIII., Enzyklika Rerum novarum. Herdersche Ausg. S. 26 [27]).

Nach diesen Andeutungen, welche das Zusammenarbeiten aller Klassen, der Herren und der Arbeiter, in Eintracht als für alle Teile ersprießlich erscheinen läßt, berührt Antonin die Gefahr, die für bestimmte Klassen (z. B. besitzlose Arbeiter) darin liegt, ohne Besitz und Achtung zu sein. Er nimmt Bezug auf das aristotelische Wort (I. Polit.): „Sunt insuper alii, qui cives esse non „possunt, sunt enim bonis fortunae privati. puta divitiis „et potentia."

Kehrt man diesen Satz um, so ergibt sich die Folgerung, daß es naheliegend erscheint, daß, sowie man dem Manne einigen Besitz und Achtung gibt, er zum wirklichen

[1] Über die Unterscheidung von politischer und ökonomischer (neben der gesetzgeberischen) Klugheit vgl. Aristoteles' Nikomachische Ethik (übers. von Ad. Stahr). Buch VI. Kap. 8.

guten Bürger erhoben wird. So (his causis remotis) wird erst „der Einwohner zum guten Bürger und Beobachter des „Gesetzes, durch das er gelehrt wird, mit anderen zusammen„zuleben und den Fürsten zu gehorchen (.... fit habitator „civis idoneus observator legis, qua etiam aliis sciat con„vivere et principibus oboedire). Ein jeder ist im Staate „wie ein Buchstabe in der Rede (quilibet in civitate est „sicut una litera in sermone)." (Anton. S. th. l. c.)

Die wenigen Andeutungen Antonins zur prud. politica belehren uns genügend, wie wichtig es ist, — damit auch die Träger der Arbeit, der Arbeiterstand, zufriedene und gute Bürger seien, — daß ihnen wenigstens einiger Besitz und die Achtung der Mitmenschen nicht ermangele. – Auch der Arbeiter muß eine Sphäre haben, in der er ganz sein Herr ist, — ein friedliches, glückliches und geschütztes Heim. Es mutet sehr an, was Antonin für alle bezüglich der häuslichen Sphäre sagt, in die man schon nach den Regeln der prudentia politica nicht eingreifen dürfe: Est enim domus tutissimum hominis receptaculum, et ideo molestum est non solum homini sed etiam cuicunque animali, quod in proprio habitaculo invadatur.

Diese Worte lassen ahnen, eine wie große sittliche Bedeutung die Wohnungsfrage auch für den Arbeiter hat.

Indem wir es unterlassen, weiter Einzelheiten aus den obigen allgemeinen Regeln der prudentia politica für den Arbeiter abzuleiten, wenden wir uns zu den

b) Vorschriften der prudentia oeconomica, soweit diese auf das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeiter hier angewandt werden können. Zunächst betont Antonin die Notwendigkeit, daß es Dienende und Herren gebe. Dies ist angemessen und vorteilhaft: Expedit et conveniens est aliquos esse servos propter appetitus correptionem (d. h. zur Erziehung des Menschen und Bekämpfung seiner Triebe), propter intellectus depressionem (d. h. ob der geringen geistigen Veranlagung einzelner), propter rerum et animalium administrationem (also zu

einer geordneten Führung und Verwaltung des Haus- oder Gemeinwesens). (IV. 2. 5. § 6 und 7.)

Dienende sind somit sowohl notwendig zur Besorgung bestimmter Verrichtungen und zu geordneter Verwaltung, als auch, weil gewisse Menschen wegen ihrer geistig geringeren Anlagen, zur Ausbildung des Charakters usw. der Leitung durch Höhere bedürfen (vgl. Aristot. I. Polit. und Thom. Aqu. in Polit. Aristot. (lib. I. lectio IX). In letzterem Moment liegt zugleich eine Mahnung für die höheren Stände, sich von den dienenden, arbeitenden Ständen nicht in Ehrlichkeit und Unsträflichkeit des Wandels übertreffen zu lassen, weil gerade ihre höhere Bildung und die Beherrschung ihrer Leidenschaften (vgl. „appetitus correptio" und „intellectus depressio") ihnen erst den Vorrang und die Befugnis zur Leitung der niederen Stände (insbesondere auch durch gutes Beispiel) gewährt. Dieses natürlichen Rechtes begeben sich diese Stände durch Entsittlichung.

II. Nun seien nach Antonin die besonderen Pflichten des Arbeitsherrn (dominus) gegenüber den Dienenden (servus) betont.[1] Voran stellt Antonin die religiösen

[1] Es handelt sich hier bei dem Begriff servus zunächst um Hörige des Hauses. Indessen haben die höchst humanen Bestimmungen über dieses Verhältnis ebenso Anwendung auf Arbeitsleute im Gewerbe und in der Produktion, die sogen. freien Arbeiter. Javellus, der 1540 starb, also nicht lange nach Antonin lebte, erläutert den Begriff des servus (Javellus, Philos. oeconomica. ed. Venet. 1540. tract. V. c. 5.): Adverte quod licet apud gentes barbaras omnes servientes communi nomine dicantur servi, tantum in christiana religione servi proprii appellantur hi qui aut captivi aut empticii sunt (von den Piraten Losgekaufte), — conductos aut obsequissos ex virtute non servos, sed servitores aut ministros appellamus.

Über die Verhältnisse der servitores oder ministri (conducti) gibt Javellus, der hier zur Erläuterung diene, näheren Aufschluß (a. a. O.). Danach sind die gemieteten Personen (conducti) bald angenommen auf Taglohn (per diem) oder aber auf längere Zeit, wie etwa ein Jahr, die einen für freie Station (solis expensis), die anderen erhalten außerdem noch einen Lohn. Sie sind menschlich, wie Verwandte (ut proximi) zu halten, und auf die Erhaltung ihrer körperlichen Frische ist Bedacht zu nehmen, damit sie nicht den Ihrigen invalidi werden. Wenn der Mietsherr aus Habsucht das Gegenteil tut, so wird er nach göttlichem Zeugnis als homicida erachtet. — Ist jemand nur um Lohn gemietet, so soll die Zahlung ohne Zögern (sine mora) bald auf die Arbeit folgen. Sind beide Teile frei (libere) auf Lohn und Unterhalt (expensae) übereingekommen, so ist der Mietsherr unter Beobachtung von Recht und göttlichem Gesetz

und sittlichen Pflichten, die dem Herrn obliegen (III. 3. 6. § 7). Zunächst ermögliche der Herr dem Arbeitenden die Erfüllung der religiösen Pflichten. „Wenn „der Herr befiehlt, was den hl. Vorschriften (scripturis) „nicht zuwider ist, so unterwerfe sich der Dienende dem „Herrn. Er (der Herr) muß nämlich, wie alle übrigen, „Gottes und der Kirche Gebote halten, wenn er das Heil „erlangen will. Daher müssen sie so menschlich gesinnt „sein (humani), Herren und Herrinnen, die Beichte zu er„möglichen (confessionem facere), auch daß man die Kom„munion empfange zur bestimmten Zeit (tempore debito), „auch müssen sie Gelegenheit geben (commoditatem dare), „die Messe zu hören (audiendi divina) und an Festtagen „die Predigt, und sie anleiten (inducere) und ermahnen „zum Gebet (ad orationes), zu den Fasten und den christ„lichen Übungen (ceremoniae), auch müssen sie auf ihre „Ehrbarkeit (honestati intendere) bedacht sein. Wenn aber „der Herr sieht, daß sie sich schlecht führen (male se habere), „so muß er sie (männliche und weibliche) zurechtweisen „(corrigere) und strafen mit Wort und Tat (castigare ver„bis et verberibus)."

Auch bei der Auswahl der Arbeiter und bei der Beschäftigung selbst soll er auf Zucht und Sitte ebenso sehen, als auf die erhöhte Arbeitsleistung (III. 8. 4. § 2). Deshalb tadelt er bezüglich der Angestellten der Wollzunft (de ministris artis lanae), „wenn die Werkmeister (magistri) „sich um sie nicht kümmern (curam non habent), auch „über ihren Lebenswandel keine Nachforschungen halten „(inquirere de vita eorum), sondern sie nur zur Arbeit

---

(salva iustitia et divina lege) an das Abkommen gebunden. Anlangend die Sorge um die Sitten (mores), Unterhaltung (conversatio), Beratung des Gemieteten, so wird bei den auf Tag Gemieteten weniger Kummer zu führen sein (quoniam sunt in transitu), als bei ständigen Dienstleuten. Man begnüge sich, erstere zu beaufsichtigen hinsichtlich ihrer Treue in der Arbeit (quod fideles sint in opere), zu der sie gemietet sind, daß sie nicht nachlassen (nec in eo deficiant), daß sie ihren versprochenen Lohn bekommen und dann gehen (— accipiant et vadant). Sind Dienstleute aber auf länger, selbst für Jahre angenommen (famuli et servitores nobilium), so hat man sich ihrer auch nach der moralischen Seite anzunehmen.

„um bestimmten Lohn mieten (sed solum ad laborem con-„ducunt sibi certa mercede). Endlich sollen sie sie von „Ordnungswidrigkeiten (insolentiis), von Unrecht und „Ausschreitung zurückhalten (cohibere)."

Des weiteren, was das rein menschliche Verhalten der Herren anlangt, so wünscht er wohlwollende Güte und gutes Beispiel, welche, ohne sich wegzuwerfen, die Achtung der Untergebenen erhalten (primo ad servos esse placidos, non enim inhumanos se reddant nec minus familiares et contemptibiles sed reverendos. IV. 2. 6. § 7).

Anlangend ein gewisses patriarchalisches Verhältnis, so soll der Herr (III. 3. 6. § 7) „die gerechten „Klagen seiner Untergebenen gütig anhören, -- den Er-„krankten (imfirmatis) soll er selbst seine Fürsorge zu-„wenden (curam procurare), ohne sie milden Anstalten (zur „Erhaltung) zu überlassen (non ad hospitalia mittere)".

Ferner sei der Herr nicht karg im Lohn (beneficus in remunerando). Er sorge nicht nur für die Lebensnotdurft (necessitas), sondern auch der Schicklichkeit (decentia) trage er Rechnung und vernachlässige auch nicht völlig selbst das persönliche Erfordern (exigentia) (secundo decet esse dominos beneficos in remunerando. Debet enim providere necessitatibus servorum secundum decentiam et exigentiam servorum et conventiones pactorum). Sonst werden sie zu Dieben und „schädigen" ihren Herrn (alioquin efficiuntur fures et dissipatores dominorum suorum). (IV. 2. 5. § 7.)

Auch verlangt Antonin vom Herrn, wenn alles in Ordnung und Frieden gedeihen soll, eine gewisse individuelle Behandlung der Arbeitenden, auch bei der Arbeitszumessung, ein persönliches Bekümmern um die Verhältnisse des Untergebenen, Schutz gegen Überarbeit und zu lange Arbeitszeit (tertio decet dominos esse discretos circa servitia distinguenda et imponenda suis. Debet enim dominus experiri condiciones et qualitates servientium et quosdam ad quaedam deputare et quosdam ad alia secundum eorum idoneitatem diversam. Nec

enim debet eos gravare quantitate servitiorum nec etiam diuturnitate laboris sed mensurare eorum vires et proportionare laboribus. Sic enim omnia ordinate fient et tota res domestica in pace quiescet). (IV. 2. 5. § 7.)

Hier ist von Antonin ein ganzer Plan gezeichnet für einen regelrechten Arbeiterschutz und ein gerechtes Verhältnis zwischen Herrn und Arbeiter zum gemeinsamen Besten.

Vierzehntes Kapitel.

§ 56.

Vom Gewinn.

Nachdem wir vom Kapital (vgl. oben § 8), vom Eigentum (vgl. oben § 38 ff.), vom Lohn (vgl. oben Kap. 13) unter Bezug auf Antonins Aussprüche gehandelt, ist nun von dem Falle zu reden, daß, wie es bei größeren Unternehmungen und solchen von besonderer Schwierigkeit und Mannigfaltigkeit geschieht, ein besonderer Unternehmer auftritt, der event. völlig mit den Mitteln anderer für die Rohprodukte und Arbeitsleute sorgt, letztere entlohnt, event. Kapital einstellt und dann nur verlangt, daß ihm nach Abzug des Entgelts, event. an den Eigentümer, Kapitaldarleiher, — noch ein Gewinn für seine Leitung oder Unternehmung verbleibt.[1]

Nach dieser Orientierung reihen wir die Andeutungen auf, die sich bei Antonin über den Unternehmer und dessen Gewinn finden.

Da Antonin nicht ex officio über nationalökonomische Dinge schreibt, sind besondere konzinne Erklärungen derartiger Begriffe (wie z. B. vom Unternehmergewinn) nicht leicht aufzuweisen. Indessen läßt sich über den Gewinn folgendes sagen:

Für Antonin ist das nächste private Ziel des Handels und Gewerbes, sofern nicht an erster Stelle die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse vorwaltet, die Erzielung

[1] Über diese Aufteilung vgl. v. Wieser, Der natürliche Wert. Wien 1889. 3. Abschn. (über die natürliche Zurechnung des produktiven Ertrages) insbes. § 20 f.

eines Gewinnes.[1] So sagt er vom Kaufmann III. 8. 3.: Rem comparat ut integram et immutatam vendendo lucretur (vgl. vom Handel oben § 9). Dieser Gewinn muß bleiben nach Abzug aller expensae (von den Unkosten, Selbstkosten vgl. oben § 18). Andernfalls hat der Produzent keinen Anlaß und keine Anregung zu seiner Arbeit, denn jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert (dignus mercede sua operarius). Auch besondere ars und Vorbildung dürfte jemand, wie oben (§ 18) gezeigt, in den Preis einrechnen in dem Sinne, daß besondere Geschicklichkeit (ars), Talent und Vorbildung auch zur Hoffnung auf erhöhten Gewinn berechtigen.

Einen hohen Gewinn zu erzielen ist erklärlicherweise der vor allem imstande, der im Einkauf und der Verarbeitung die geringsten Selbstkosten (expensae) hat. Zu hohe expensae verringern den Gewinn (z. B. schlechter Einkauf der Rohstoffe oder ausnahmsweise hohe Löhne usw.).[2]

Obige Stellen und Ausführungen sind nicht nur für den Gewinn aus Kauf und Verkauf, sondern überhaupt für den Gewinn aus jeder Produktionsart von Bedeutung (vgl. § 16 und 18 von Preis und Kosten und Anton. II. 1. 8. § 2 [Non simpliciter verum, quod in omni casu liceat mercatori plus vendere quam ei constiterit] und II. 1. 8. § 4 [Patet quod non possunt in venditione — expensas recuperare, quas incaute et imprudenter fecissent]).

Somit fügt sich zu dem ersten Satz Antonins, daß der Gewinn das nächste private Ziel der Produktion ist, der andere, daß Ungeschick und Unklugheit ihn schmälern.[3]

---

[1] Vgl. Thom. Aqu. 2. 2. q. 77. a. 4. (Alia commutationis species vel denariorum ad denarios vel quarumcunque rerum ad denarios non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum et haec quidem negociatio proprie videtur ad negociatores pertinere). — Vgl. Aristoteles' Politik (ed. Susemihl) I. 3. § 17 und I. 3. § 23.

[2] Vgl. v. Wieser a. a. O. § 29 (von der Technik).

[3] Ratschläge für die praktische gewinn- und nutzbringende Ausübung der Erwerbskunde finden wir schon bei Aristot. Politik I. 4. (ed. Susem.). Praktische Ratschläge siehe auch bei Javellus, Epitome in Oeconom. Aristotelis c. 4. (de munere ac officio oeconomi).

Auch ist für Antonin die Gewinnbeteiligung des Arbeitenden am Wert und Preis des Produkts nicht ausgeschlossen. S. th. II. 1. 7. § 17 erwähnt nämlich Antonin den Fall, daß ein Arbeiter oder Lohnbeschäftigter von seinem Lohn ins Geschäft gibt per modum societatis. (Pone quod unus conducitur ab aliquo ad exercendum opera suae artis, puta lanificii, serici et huiusmodi per annum pro salario 50 florenorum quod reputatur iustum.... — Sed si ipse conductus tali salario ponit in exercitio artis illius centum florenos de suis — dat magistro suo ad exercendum in arte per modum societatis ita sc. quod substet periculo, licitus est contractus.)

Indem der Arbeitende sich also mit einer bestimmten Summe an der Produktion beteiligt (pecuniam exponere negociationibus, vgl. oben § 30 Geld in Geschäftsanlage), hat er nach Maßgabe des Einschusses an Kapital Recht auf Gewinn unter Übernahme der Gefahr des Mißlingens der Produktion und des Geschäftes.

Was den Gewinn selbst anlangt als das, was nach Abzug der Unkosten (expensae), des Kapitalinteresses, der Arbeitslöhne usw. dem Eigentümer, bezw. Veranstalter des Geschäfts (Unternehmer) verbleibt, so führt Antonin (III. 4. 8. § 8) einen Fall der Tätigkeit eines Unternehmers an: Jemand will ein Haus besitzen, er befrägt den Architekten und Baumeister um die Preishöhe und wird pro certo pretio convento bezüglich des Hausbaues einig. Der beauftragte Architekt, der zugleich Unternehmer ist, kauft Material, mietet und entlohnt die Arbeiter, verwendet das Kapital (z. B. Gerüste usw.) und will dann, daß ihm aus alledem, damit er sich nicht umsonst müht, ein Unternehmergewinn bleibt. Das Haus, das er baut, soll nicht ihm gehören, sondern dem, für welchen er es pro certo pretio convento baut.

Den Fall berührt Antonin aus dem Grunde, weil er schildern will, wie die Unternehmer sich event. bei derartigen Gelegenheiten unterbieten und dann oft überhaupt nicht Gewinn, sondern Verlust erzielen, — auch noch

andere schädigen, indem sie zur Erzielung eines Unternehmergewinnes schlechtes Material, zu wenig Kalk usw. verwenden (qui accipiunt aliquid aedificium faciendum ad expensas suas materiam omnem ponentes pro certo pretio convento, inter eos fraudem faciunt ibi non ponendo calcem ad sufficientiam vel alia opportuna, ut minus expendant pro materia).

Der Kostenanschlag ist nämlich vom Unternehmer, wie Antonin betont, oft schon so gering gesetzt, daß er nur wenig gewinnen kann (ut valde modicum lucretur — vel parvum salarium unde recipiat).

Deshalb sollen solche Leute von vornherein auf besseren Gewinn Bedacht nehmen (debent quidem ipsi in principio hoc advertere) und andere nicht unterbieten, um nur den Zuschlag zu erhalten (sed hoc ideo faciunt, ut citius eis quam aliis opus locetur).



Dritter Teil.

Antonins Andeutungen zur Konsumption (usus) der ökonomischen Sachgüter.

§ 57.

Die Bedeutung der Konsumption.

(Der rationelle Konsum der Güter ist die Erfüllung ihres Zweckes.)

Die Bedeutung der Konsumption anlangend sagt Antonin IV. 5. 17. init.: Possumus nos uti bene et male etiam his, quae extra nos sunt sc. temporalibus concessis nobis ad usum et sustentationem.

Daraus geht hervor, daß (vgl. oben § 1 vom Zweck der ökonomischen Sachgüter) für alle materiellen Sachgüter (res quae extra nos sunt temporales) der usus der eigentliche Zweck ist. Man kann also nach Antonin die Konsumption nicht als eine Zerstörung von Werten bezeichnen, sondern als deren naturgemäße Anwendung und Verwertung. Andernfalls gäbe es unter den ökonomischen Sachgütern Werte absoluter Art, abgesondert von dem Gesichtspunkte der Befriedigung eines Bedürfnisses bezw. der Nützlichkeit, was nicht der Fall ist.

Werden also die Güter konsumiert, so werden sie in der Tat erst wirklich verwertet, indem sie ein Bedürfnis befriedigen. Der rationelle Konsum der Güter ist ihre Zweckerfüllung. Somit ist mit Bezug auf Antonins Andeutung die Anschauung, als hätte nur Wert das eigentliche Bestehen, Sichvermehren der Güter, abgesehen von dem Zwecke der Verwendung, ohne Unterlage.

Werte, die dagegen, indem sie innerhalb des Produktionsprozesses vergehen, neue Werte erzeugen, sind eben Kapital,

wie wir oben (§ 8) gesehen haben, d. h. sie sind Produktionsmittel und nicht Konsum.

Es entspricht Antonins Worten, wenn wir den Konsum als eminent produktiv bezeichnen (bene uti),[1] sofern er seinen Zweck erfüllt und das Bestehen (sustentatio), die Weiterexistenz des Menschen ermöglicht; er ist Umsatz des Gutes in das befriedigte menschliche Bedürfnis.

Ist so im Sinne Antonins die Bedeutung des Konsums gekennzeichnet, so handeln wir zunächst von der guten Verwertung der ökonomischen Sachgüter (uti bene rebus temporalibus).

I. Der Privatkonsum.

Fünfzehntes Kapitel.

a) Der gute Gebrauch der ökonomischen Sachgüter (uti bene rebus temporalibus).

§ 58.

Der Konsum (sumptus) in der Familie.

(Aufwendungen für das Notwendige und Schickliche. — Der Sparpfennig. Aufwendungen der Mildtätigkeit.)

Als guter Gebrauch (usus) der ökonomischen Güter kommt zunächst inbetracht ihr Konsum in der Familie, der bestimmte Aufwendungen (sumptus) für die Familie (ev. in Geld) bedingt.

„Es gibt (nämlich) einen doppelten Gebrauch des „Geldes, und zwar der eine auf das eigene Ich bezüglich

---

[1] Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 117. a. 1.: Possumus autem bene et male uti non solum his, quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his, quae extra nos sunt sc. rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. — L. c. a. 3.: Quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata, actus proprius libertatis est pecunia vel divitiis uti.

Das convenienter uti von Thomas betont l. c. a. 4. ad 2.

„(ad seipsum), der sich bezieht (pertinere videtur) auf die „Aufwendungen und Ausgaben (sumptus et expensae), die „jemand für sich und die Familie macht, — hier darf „er von den Ausgaben der Schicklichkeit sich nicht „abhalten lassen (ne quis impediatur a convenientibus „expensis)." (IV. 5. 17. § 1.)

Für den Hausvater ist also vor allem Pflicht, für die Aufwendungen (sumptus) und Ausgaben (expensae) der Familie und zwar für die von der Schicklichkeit erforderten (convenientes expensae) einzutreten (pro se et pro familia). Es sind damit gemeint auch die moralisch notwendigen Ausgaben, denn: pertinet ad liberalitatem secundum rationem non debiti legalis sed moralis, quod attenditur ex quadam decentia, non quod sit alteri obligatus. (IV. 5. 17. § 11.)

Will somit der Hausvater das Lob verdienen, die wirtschaftlichen Güter gut zu gebrauchen (bene uti), so dürfen zunächst die standesgemäßen Ausgaben der Dezenz für die eigene Person und die Familie nicht leiden.

Die Ausgaben für die Bedürfnisse der Familie, insbesondere die für die Zukunft vorauszuschauenden, schließen die Sparpflicht ein. Indessen gilt diesbezüglich, daß man erst sparen kann und darf, wenn die notwendigsten, vorherzusehenden laufenden Bedürfnisse befriedigt sind. Daher sagt Antonin II. 1. 2., wo er zum Sparen ausdrücklich mahnt, daß dies geschehen möge, aber servatis debitis circumstantiis ut sc. per hoc non dimittatur subventio extremarum necessitatum occurrentium quae sciuntur. (II. 1. 2. init.) „Die andere Anwendung „des Geldes ist die, daß jemand es gebraucht für andere „(ad alios quod pertinet) zu Gaben (ad dationes)." (IV. 5. 17. § 1.)

Daß pecunia hier die bewertbaren wirtschaftlichen Güter überhaupt bezeichne (vgl. oben § 23 vom Gelde), bezeugt das Wort: pecunia cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum sunt ordinata hominis. (IV. 5. 17. § 1.)

Was Antonin nun unter den Gaben (dationes) meint, geht hervor aus § 2 a. a. O. „Mit Nutzen wird gegeben, „was man den Armen gibt (utiliter datur quod pauperibus „erogatur)"; vgl. vom Almosen oben § 45.

Bei aller Sparsamkeit läßt die gute Verwendung der Gaben nach Antonin doch stets Mildtätigkeit zu und schließt sie sogar ein.

Beide Erfordernisse erfüllt nämlich die Tugend der liberalitas, welche die rechte Mitte bedeutet zwischen dem Ausgeben und Zusammenhalten der ökonomischen Güter: „Es gehört zur liberalitas, daß man sowohl wegen „ungeordneter Liebe zum Gelde nicht abgehalten werde „von den angemessenen Ausgaben (impediatur a conveni„entibus expensis), als auch nicht von angemessenen Gaben „(a convenientibus dationibus)" (vgl. oben § 36 über den moralischen Anteil des Menschen an der Verteilung und Konsumption der Güter). IV. 5. 17. § 1.

§ 59.

Das Sparen.

(Das Sparen im allgemeinen. — Das Sparziel im besonderen.)

Dem Sparen in seiner volkswirtschaftlichen Bedeutung seien im Anschluß an Antonin einige besondere Worte gewidmet (vgl. auch vorigen §).

(IV. 5. 17. § 2:) „Nach Thomas gehört es zur Klugheit, „Geld zu bewahren (custodire), so daß es weder wegge„nommen (nec subripiatur), noch unnütz ausgegeben wird „(inutiliter expendatur)." Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 117. a. 3.

(IV. 5. 17. § 1:) „Zu bemerken ist auch, daß es zu „(dieser) Tugend gehört (ad virtuosum pertinet), nicht nur „seine Mittel angemessen zu gebrauchen (materia sua con„venienter uti) und zu verwenden (ministrare), sondern auch „die Glücksgüter (opportunitates) zum guten Gebrauch „bereit zu halten (praeparare ad bene utendum); wie es „zur Tapferkeit des Soldaten gehört, nicht allein das Schwert

„gegen den Feind zu ziehen (exhibere gladium), sondern „auch es scharf und blank in der Scheide zu bewahren „(acuere et tenere mundum in vagina), so gehört es auch „zur liberalitas“ (die der Akt des guten Gebrauchs ist bezüglich des Geldes und alles dessen, was vom Gelde gemessen werden kann), „nicht allein Geld zu gebrau- „chen, sondern es auch bereit zu halten zum erforder- „lichen Gebrauch (praeparare ad debitum usum).“ Vgl. oben S. 152 ff. über die liberalitas.

Damit ist für den Privat- wie öffentlichen Konsum der Zweck der Sparsamkeit gekennzeichnet: die ökonomischen Güter (res temporales) bezw. das Geld bereitzuhalten (praeparare), aufzusparen für den erforderlichen Gebrauch.

Die leichteste und sicherste Art des Bereithaltens (praeparare) für die ars bene utendi im Privatkonsum wird offenbar in der Familie geübt, wie alle Nationalökonomen anerkennen (vgl. hier die prächtigen Erörterungen bei Javellus[1]).

Dies liegt auch in den Worten Antonins, der die Familie mit Aristoteles und Thomas definiert als communio domesticarum personarum ad invicem secundum quottidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. (Offenbar wird in der Familie Arbeitslohn wie Zeitverlust erspart, Unbequemlichkeit vermieden, die Arbeiten werden sorgsamer, weil ex caritate und pro suis verrichtet.) (Vgl. oben § 42 über die Aufgaben von Mann und Frau bezüglich des Besitzes in der Familie.)

Was das Sparziel im besonderen anlangt, so wird der Gesichtspunkt des Aufsparens der Mittel für künftige sicher oder möglicherweise eintretende Bedürfnisse von

---

[1] Javellus, Philos. oeconomica. tract. I. (de domo) c. 1. 2. 3. 4. tract. II. c. 1. 3. 4. 5. (de regimine coniugali). Für die Erziehung und Zucht im Hause ist von Interesse tract. III. (de regimine paterno) und tract. IV. (de regimine filiarum). Vgl. Javellus, Epitome in Oeconom. Aristot. Lugdun. 1568. c. 4. (de munere ac officio oeconomi). Des Javellus hohe Anschauung von der Stellung der Frau in der Familie s. Javellus, In Politic. Aristot., in libr. I. p. 155 (Lugd. 1568).

Antonin noch genauer markiert (II. 1. 2. init.): „Es ist zu „bemerken, daß jemand aufsparen (thesaurizare) oder Schätze „zurücklegen (thesauros recondere) kann aus drei Gründen, „wie im compend. theol. lib. 3. cap. 19. gesagt ist:

„erstens aus Vorsicht (ex providentia) und in Er„wägung einer Notlage (consideratione necessitatis), und „so ist es zulässig für Eltern (sic conceditur parentibus „saecularibus) ob der Notwendigkeit, ihre Söhne zu erziehen „und ihre Töchter zu standesgemäßer Ehe zu geben, ohne „sie gerade mit Reichtum auszustatten (et filiarum con„iugio tradendarum non ditandarum servato modo et statu „personae),

„zweitens (kann jemand Schätze zurücklegen) in Er„wägung des öffentlichen Nutzens (publicae utilitatis), „wie um die Gottesfurcht zu mehren (cultus Dei ampliandi), „und so ist es auch den Fürsten gestattet (conceditur), „nur unter Wahrung bestimmter Bedingungen (servatis „tantum debitis circumstantiis), z. B., daß dabei nicht außer„acht bleibe die Hilfeleistung bei eintretenden großen „Nöten, die man voraussetzen kann (sc. per hoc non di„mittatur subventio extremarum necessitatum occurrentium „quae sciuntur)."

In letzterer Beziehung wäre es also z. B. frevelhaft für den Fürsten, zu irgend welchen Zwecken, sei es selbst zu Kirchenbauten oder um die äußere Macht zu erhöhen, unverhältnismäßig Schätze aufzuhäufen, und z. B. die Beamten mit Hungergehältern abzufinden oder bestimmte öffentliche schreiende Bedürfnisse ganz unbefriedigt zu lassen.

§ 60.

Die Aufwendungen der Magnificenz (dationes ex magnificentia).

Die liberalitas (vgl. oben § 36 und 58) hält zwischen der Zurückhaltung (retentio) der äußeren Güter und der Hingabe derselben (datio) für andere (z. B. Almosen) die Mitte. Sofern diese dationes einen höheren Zweck verfolgen,

z. B. die Ehre Gottes, die Herrlichkeit des Vaterlandes, ist die liberalitas damit zur magnificentia geworden. Daher sagt Antonin (IV. 3. 8. § 1): „Der magnificus be- „absichtigt (intendit) nicht an erster Stelle (principaliter) „Ausgaben zu machen (sumptus facere) betreffend das, „was auf seine Person Bezug hat, außer es handle sich „um Dinge (nisi talia essent), die an sich eine gewisse „Erhabenheit besitzen (quae de se habent aliquam „magnitudinem) und erheischen solenn begangen zu werden, „wie Hochzeiten, militärische Aufzüge (militiae) oder auch „Dinge, die von dauerndem Bestande sein sollen, „(quae sunt diu permanentia), wie Häuser usw. Vielmehr „ist es Sache des magnificus, schlechthin Ausgaben zu „machen für die Zwecke der Allgemeinheit oder der „Ehre Gottes (respectu rerum communium et divinarum), „wo eben größere Ausgaben am Platze sind (ubi cadit „magnitudo expensarum)."

Somit gehört es nach Antonin zum volkswirtschaftlich richtigen Handeln und ist fern von jeder Verschwendung, bei an sich feierlichen und weihevollen Gelegenheiten (z. B. Hochzeiten) wie zur Vollendung dauernd wichtiger Werke (z. B. Eröffnung eines wichtigen Wasserweges oder auch nur zur Ausführung eines Hausbaues, wie insbesondere staatlicher Gebäude, oder bei militärischen Schauspielen) einen außergewöhnlichen Aufwand zu machen. Es erschiene demgemäß ein Volk ohne gesundes Leben, wenn es z. B. Tage von einschneidender Wichtigkeit ohne einen gewissen Pomp feiern wollte.

Durchaus fern von Verschwendung sind daher nach obigem Zitate große Ausgaben zum Ruhme des Vaterlandes, zur größeren Ehre Gottes usw. (wie z. B. prunkende Gesandtschaften, herrliche Kirchenbauten).

Sechzehntes Kapitel.

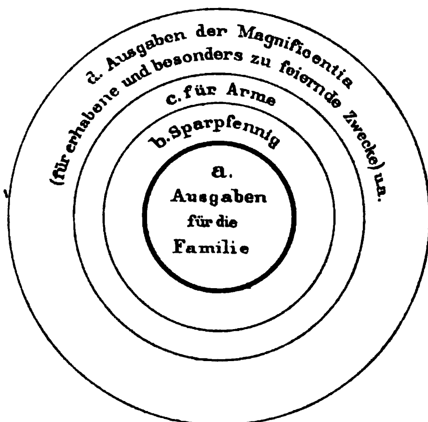
b) Der schlechte Gebrauch der ökonomischen Güter (male uti rebus temporalibus).

§ 61.

Von der Verschwendung (prodigalitas).

(Begriff [superflue expendere — deficere in retinendo — dissipare substantiam] und Folgen. — Verschwendung und Geiz verglichen.)

Von Antonin wird es als virtuosum bezeichnet, die zeitlichen Mittel gut zu gebrauchen (pecunia bene uti). Nach dieser Richtung wurden insbesondere gemäß der Tugend der liberalitas (s. oben § 36 und § 58; vom Verhältnis der Magnificenz zur liberalitas s. oben § 36; über die Magnificenz insbesondere s. § 60) die ordnungsmäßigen Ausgaben besorgt und zwar zunächst die Aufwendungen für die eigene Person bezw. für die Familie und in der Familie (vgl. ob. § 58), dann die für Sparzwecke (siehe oben § 59), des weiteren für Arme (siehe oben 11. Kapitel) und endlich die für erhabene und besonders zu feiernde Zwecke (d. i. der Magnificenz) u. a., wie sie die nebenstehende Figur mit den die ordnungsmäßige Aufwendungsfolge sinnbildenden konzentrischen Kreisen a bis d darstellt.



Die Gegensätze zu dieser vernünftigen, ordnungsmäßigen Verwendung sind Geiz und Verschwendung. Vgl. Thom. Aqu. S. th. 2. 2. q. 119. a. 1.

Wir lesen bei Antonin (II. 6. 8.) von der prodigalitas (Verschwendung): Consistit autem hoc vitium in expendendo superflue divitias, ubi et quando non oportet. (Es besteht aber dieses Laster im überflüssigen Ausgeben von Gütern, wo und wann es nicht nötig ist.) Vom Geiz aber sagt Antonin, daß er bestehe in der übergroßen Liebe des Besitzes (minus debito eas amando).

Er fährt fort: Contingit enim quandoque quod aliquis excedat in dando et hic erit prodigus, puta facit convivium superfluum vel vestem excessive pretiosam vel ludit et huiusmodi et simul cum hoc excedit in accipiendo et hoc vel ex quadam necessitate (deficiunt ei propria bona unde cogitur indebite acquirere).

Heißt es also bene uti pecunia (rebus temporalibus) im volkswirtschaftlichen Sinne, wenn die Dinge durch Konsumption bei notwendigen und standesgemäßen Ausgaben ihre Verwendung finden, so ist der Charakter der Verschwendung von Antonin (a. a. O.) zunächst einerseits dahin präzisiert, daß der prodigus excedat in dando, d. h. das rechte Maß überschreitet im Ausgeben (superflue divitias expendendo), wie zu überflüssigen Gastmählern, zu ausgesucht kostbaren Gewändern, zu Spiel um Geld usw.

Die Folge ist hierbei nach Antonin, daß, wo viel abfließt, auch für Zufluß gesorgt werden muß, und daß der Verschwender (prodigus) dann zum Betruge und zu unlauteren Mitteln greift (unde cogitur indebite acquirere), wie denn z. B. Defraudanten meist durch Verschwendung und Leben über ihren Stand (über necessitas und decentia hinaus — vgl. folg. Stelle) zu ihrem Verbrechen kamen.

Es verbindet sich mit dem Begriff des prodigus somit nicht nur einerseits das excedere in dando, das superflue expendere, sondern anderseits auch, daß er deficit in retinendo divitias (daß er also nicht nur überflüssig und übermäßig ausgibt, sondern auch „zu „wenig zurückhält, und in der Folge ist es schwere „Sünde, wenn es eine große Ausschreitung bedeutet, nicht „nur der Menge nach, sondern auch mit Bezug auf das

„Verhältnis der Ausgaben zur Person des Ausgebenden, „ob sie die eines Mächtigen, Vornehmen ist, oder ob sie „dem einfachen Volke angehört u. ähnl.“)

Somit kommt es (unter besonderer Betonung dieses zweiten Moments) nicht sowohl darauf an, daß jemand außerordentlich viel ausgibt, sondern vielmehr, daß er über seine Verhältnisse ausgibt, also nicht angemessen seinem Vermögen und über seine Lebensstellung hinaus. Wenn er also deficit in retinendo, so hält er eben nicht das im Vorrat, was er ordnungsmäßig für sich und die Familie und als Sparpfennig braucht.

Die Linie aber, die jemand, um sich nicht als deficiens in retinendo, also durch geringes Zurückhalten (Zusammenhalten) von Mitteln zu verfehlen, nicht überschreiten darf, ist „die gute Sitte des Vaterlandes“ und die Standessitte (vgl. Anton. S. th. II. 4. 4. § 6 ff. und unten § 64 über die Grenzlinie des consuetum und der causa rationabilis).

Wenn also z. B. ein kleiner Handwerker in Samt und Seide ginge, täglich spazieren führe u. a., so würde er, gegen die gewöhnliche gute Sitte des Standes verfehlend, zunächst auffallen. Damit hängt eng zusammen, daß er (deficiens in retinendo) mehr ausgibt, als seiner Vermögenslage, seinem Stande usw. entspricht und bald die ordnungsmäßige Fürsorge für seine und der Familie Interessen vernachlässigen wird.

Schon aus diesem Grunde ist der Standessitte eine große Bedeutung beizumessen und die Vermischung aller Standesunterschiede auch schon in Kleidung usw. (wobei die niederen Stände heute oft sogar die höheren zu überbieten suchen) auch volkswirtschaftlich nicht irrelevant.

Wiesen nach dem Vorausgegangenen das „superflue expendere“ und das „deficere in retinendo“ als die beiden Momente in der prodigalitas (Verschwendung) einen gewissen Parallelismus auf, so ist doch damit das „superflue expendere“ in seiner Bedeutung noch nicht erschöpft.

...edem Falle hat der Charakter der prodi-
...ung, daß jemand gerade über seine Ver-
... ausgibt. Vielmehr kann jemand enorm
... doch Verschwender sein, sofern er zwar selbst
... im Rahmen seiner materiellen Leistungsfähigkeit ausgibt, aber überflüssigerweise und unnütz, ohne also ein Bedürfnis zu befriedigen. Indem er so Werte wirklich vernichtet und ihrer eigentlichen Bestimmung entzieht, (z. B. Fässer guten Weines aus Übermut in den Fluß gießt), verfehlt er sich gegen die Natur und gegen die Güte Gottes.

Dies kann nach Antonin geschehen aus Übermut oder aber aus Eitelkeit, um zu prahlen. Die Verwendung der Güter durch den prodigus ist nach Antonin so ein zweckwidriger usus und daher völlig unnütz und unfruchtbar. (II. 6. 8. § 1. 2 f.) Antonin vergleicht die prodigalitas nach dieser Seite hin (d. h. nach dem superflue expendere) mit einer übermäßigen Bewässerung, einer Überschwemmung, welche nicht Labung und Fruchtbarkeit bringt, sondern Verderben.[1]

Damit verbinden sich schädliche Folgen nach drei Richtungen: der prodigus sündigt gegen die Natur, „er „verstreut Stoffe (dissipat substantiam), indem er zunächst „die materielle Substanz verdirbt (corrumpendo substan- „tiam materialem). So verwüstet er viel Tuch (destruit „multum pannum), indem er Überflüssiges (superflua) und „der Eitelkeit Dienendes (vana) daraus herstellt, wie dies „offenbar der Fall ist (patet) bei Fransen, Durchlöcherung „und anderem Zier an Gewanden, Gold und Seide an

---

[1] Diluvium importat superabundantiam excessivam (aquarum) ex quo fructus terrae non sequitur sed perditur. Unde et apte significat superfluum et inordinatum usum temporalium seu divitiarum, ex quo non sequitur utilitas seu fructus rationabilis, sed consumptio (perditio). Diluvium vitium prodigalitatis, ut dictum est, significat propter superabundantiam et expensionem temporalium. Talis est similis ei, qui liquorem pretiosum infundit vasi pleno vel dat pro nihilo quod totum perdit.

Prodigus liquorem temporalium dat pro nihilo quando expendit inutiliter pro iactantia et ostentatione.

„Netzen, Geweben bei Lederschuhen, die durchbrochen und „mit hohen Absätzen versehen sind, bei ausgelassenen Gast- „mahlen, vieles andere bei Turnieren (in hastiludiis), bei „Waffentänzen (tripudiis), in Schauspielen und Pferde- „liebhaberei (a. a. O. § 2). Der Verschwender sündigt auch „gegen sich selbst, sofern er Güter (bona) unnütz ver- „tut (consumit), von denen er leben soll, aber auch gegen „den Nächsten, da er Güter vertut, mit denen die Für- „sorge für andere von ihm zu üben wäre (ex quibus aliis „providere debet)."

Wägt man die beiden Gegensätze gegen die Tugend der liberalitas, nämlich Verschwendung und Geiz (avaritia als inordinatus affectus ad pecuniam; vgl. oben von dem moralischen Anteil des Menschen an Verteilung und Konsumption § 36), so neigt sich Antonin, wenn eines von zwei Übeln gewählt werden müßte, eher zu ungunsten des Geizes, „weil die Habsucht mehr von der Tugend (der „liberalitas, die das Geben ordnet — ad quam pertinet „dare) abweicht (deficit a virtute)," und führt nach dem wirtschaftlichen Gesichtspunkte hin an, daß trotz allen Unrechtes der Verschwender wenigstens „vielen, d. h. „denen er gibt, nützlich ist, der Habsüchtige (avarus) „aber keinem (nullis)". Auch hält er „das Laster der Ver- „schwendung (prodigalitas) für leichter heilbar (magis „sanabile); denn der Verschwender kommt damit in Armut „(ad egestatem pervenit), indem er leicht (de facili) (das „Vermögen) mindert (diminuendo) und unnütz verzehrt; „also arm geworden (pauper factus) kann er im Geben „ferner Ausschreitungen nicht begehen".

§ 62.

Das Luxusgebaren nach Antonin.

(Luxus im allgemeinen. — Arten der Luxusausgaben, insbesondere Kleiderluxus der Frauen.)

Zur Verschwendung (prodigalitas) gehört, wie wir oben (§ 61) gesehen, bald das Moment des „überflüssigen Ausgebens" (superflue expendere), wo und wann es nicht

erforderlich ist (ubi et quando non oportet), meist zugleich aber auch „das mangelnde Festhalten des Geldes“ (deficere in retinendo) mit der sich anschließenden Erkenntnis, daß jemand dabei die ordentlichen notwendigen Ausgaben bald nicht mehr wird leisten können oder sie schon jetzt vernachlässigt, da er über Stand und Verhältnisse hinauslebt. Wie bemerkt, kommen beide Momente nicht stets zusammen vor.

Ersteres Moment (des unnützen Vergeudens) ist seltener als das zweite, des Hinauslebens über seine Verhältnisse. Zum nutzlosen Vergeuden gehört eine gewisse Bosheit des Herzens, zum ungeordneten Aufwand, der im Mißverhältnis zur Landes- und Standessitte steht, wiederum mehr Eitelkeit und Leichtsinn.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch reden wir, hauptsächlich das zweite Moment betonend, vorwiegend vom Luxus, der allerdings auch zumeist ein inutiliter expendere einschließt, aber doch vor allem nach dem bloßen Hinausgehen der Ausgaben über Vermögen und Landessitte (über das decorum und consuetum des Standes und Landes) beurteilt wird, so daß überhaupt ungewöhnlich kostbare (z. B. ev. ausländische Dinge, vgl. unten S. 236 zu num. 4: quarto: gentis alienae lapides) oder unnütze Dinge aus Eitelkeit oder Übermut für die eigene Person oder das Hauswesen zu erwerben oder zu verwenden, ohne daß sie ein wirkliches Bedürfnis oder ein solches in dem den Kosten entsprechenden Maße befriedigen, Gegenstand des Luxusgebarens ist.

Noch mehr gilt dies von Dingen, die zudem zur Leidenschaft und Sünde reizen: So gibt Antonin (II. 1. 23. § 13) den Fabrikanten von Farbenmitteln (Schminke) (factoribus fucorum) und anderen Schmuckmitteln (ornamentorum) auf: sie sollen nicht zur Üppigkeit reizen (ne provocent ad lasciviam). Geschah die Färbung des Gesichts bald „flavo colore“, bald „nigro pulvere“, so mahnt er: „sie „sollen nicht eine Farbe zu haben vorgeben, die sie nicht „haben (ne fingant colorem, quem non habent), sonst

„betrügt man den Gatten (hoc enim est decipe
Auch vom falschen Haare spricht er, nur m
gabe, daß es Frauen erlaubt ist, „sich zu schm
„die Decenz ihres Standes zu wahren (ut conser
„centiam sui status) oder auch etwas hinzuzufüge
„aliquid etiam addere), um ihren Männern zu gefalle
„placeant viris suis)."

Die gewöhnlichen Luxusausgaben bespricht Antonin ausführlicher (II. 4. 4. § 6 f.): „Es sucht der Mensch „den Ruhm seines Hauses zu zeigen:

„erstens in Prunkbetten (lectis). Er läßt sie breit „(spatiosa) und kostbar herstellen, gedrechselt, schön poliert, „gar zu herrlich (deliciosa) und mit mannigfaltigem Schmuck „(ornamentis), mit weichen Kissen, Leinentüchern aus „Byssus."

„Zweitens sucht jemand den Ruhm seines Hauses „zu mehren: durch Equipagen (equitaturis), indem er „mehrere nicht nötige Pferde hält, schön zur Augenweide „(ad pascendum oculos aspicientium), mit mannigfachem „Schmuck." Wie urteilt Antonin darüber? „Welcher „Müßiggang (desidia) und welche Eitelkeit (vanitas) „ist es, daß jene nicht einmal tausend Schritte (milliare) „sich bewegen wollen außer zu Pferde (in equo), da doch „der Mensch gesund ist, gleichsam als hätte dem Menschen „der Herr die Füße zwecklos gegeben (tamquam frustra „dederit Dominus pedes homini). Welche Grausamkeit, „Maultiere und Pferde überflüssig zu nähren (pascere), „Menschen aber, die nach Gottes Ebenbild gemacht sind, „in der Gefahr des Hungertodes zu belassen (fame sinere „periclitari), Pferde mit Gold und Silber zu schmücken, „die Armen aber nackt von dannen ziehen zu heißen (pauperes dimittere nudos). — Christus, als er durch jenes Tor „eintrat, um sich den Leiden am Kreuze zu unterziehen, „bestieg kein stolzes Roß."

„Drittens sucht der Reiche prahlend den Ruhm seines „Hauses zu mehren in Gastmählern, seine Prahlsucht „(iactantiam) erzeigend und eitlen Ruhm (vanam gloriam)

„suchend in der Menge und Mannigfaltigkeit der Speisen, „in dem Schmucke (ornatu) der Diener (ministrantium) „und in der Kostbarkeit goldener und silberner Gefäße."

Dazu bemerkt Antonin: „Man soll sich vor Derartigem „hüten (cavendum) und lieber den Armen Gastmahle ver„anstalten, ihre drückende Not zu erleichtern (ad necessi„tatem sublevandam)."

„Viertens sucht der Reiche den Ruhm seines Hauses „zu mehren, indem er zu glänzen strebt (iactatur) in der „Aufführung von Gebäuden, die er groß und mit reichem „Schmucke errichtet (breites Haus, sehr geräumige Speise„säle, Felderdecken aus Zedernholz, Malereien aus feinstem „Farben-Rot [sinopide])."

Darüber urteilt Antonin: „So haben es unsere Väter „nicht gemacht, die doch alt geworden sind (longo vive„bant tempore). Das Haus ist ein Schutz (munimentum) „gegen die Unbilden, die den Körper anfechten (adversus „infesta corpori). Ob es einfach hergerichtet ist (hanc „an sepes erexerit) oder aber aus ferner Länder mannig„faltigem Gestein (an varius lapis gentis alienae), daran „liegt nichts (nihil interest)."

„Daher sagt Hieronymus: Sie bauen, als ob sie ewig „leben würden (quasi semper victuri), — Christus hatte „nicht, wohin er sein Haupt lege."

Des weiteren erwähnt Antonin den Geld- und Adelsstolz mit seiner Luxusgebarung.

„Fünftens wird (nämlich) der Ruhm des Hauses zu „fördern gesucht durch Reichtum und anderes mit der „Vornehmheit der Menschen Zusammenhängendes, womit „sie prahlen."

Der Adel prahlt, „er stamme von königlichem „Geschlecht, von einem großen Fürsten oder aus mäch„tiger und berühmter Familie". „Und doch," so fügt Antonin hinzu, „stammen wir alle von einem Vater „Adam. Nicht aber hat Gott den einzigen Adam aus Silber „oder Gold gemacht, sondern aus dem Brei (de limo) der „Erde. Kein Adel steht höher als der der Seele, wie er

„aus guten Sitten sich erzeigt (optimis ex moribus resul-„tans).“ Antonin zitiert Seneca, der sagt: „Nemo alteri „nobilior nisi cui rectius ingenium et bonis artibus aptius.“ „Der wahre Adel ist also der, welcher die Seele mit guten „Sitten schmückt.“

§ 63.

Über den Kleiderluxus der Frauen

äußert sich Antonin besonders (II. 4. 5. § 2) absprechend.

„Es ist offenbar, daß sich Unbescheidenheit im Schmuck „(ornatus) und Neuerungssucht (praesumptio novitatum) „im Kleidergebrauch (in mutatione vestium) vorzüglich „bei den Frauen findet; sie wandeln einher mit gestrecktem „Halse (extento collo), mit geziertem Gang (composito „gradu).“

Die Seide, mit der sie sich kleiden, nennt Antonin den Unrat von Würmern (stercora vermium). „Nicht hat „Gott den ersten Menschen seidene Kleider gemacht, son-„dern solche aus Fellen zur Bedeckung ihrer Blöße und „Abhaltung der Kälte. Sie mögen sorgsam aufmerken auf „das, was Gott um solchen eitlen Schmuckes willen droht. „Jesaias nämlich (c. 3) sagt: Am Tage des Gerichtes wird „Gott den Zierat der Schuhe fortnehmen und die Hals-„ketten (torquei) und Gehänge (monilia), die Armspangen „(armillas), die Kopfzierden (mitras) und die Abzeichen „(discriminalia) und die Kniespangen (periselidas) und die „Halskettlein (murenulas) und die Riechfläschchen (olfa-„toriola) und das Ohrgehäng (inaures) und die Edelsteine, „die von der Stirn hängen, die Wechselkleider (mutatoria) „und die feinen Linnengewande und den Nadelschmuck „und die Spiegel und die Schweißtücher (sindones) und „Binden (vittas) und Sommergewande (teristra). Genommen „wird aller liebliche Geruch (Parfum), die Gürtel (zonae), „das gekräuselte Haar (crispans), die Brustspangen.“

(Die Erklärung dieser und anderer Ausdrücke läßt hier Antonin folgen.)

Hinter dem schon an den Juden von den Propheten getadelten Luxus dieser Art stehen nach Antonin seine Zeitgenossen nicht zurück. Einiges sei von seinen Ausführungen noch besonders hervorgehoben, weil es einen Blick in die Sitten der Zeit verstattet: Unter den Schmuckgegenständen für die Arme (ornamenta bracchiorum) führt er an: Ärmel, die so lang und breit sind, daß ihr Wert hinreichte, ein vorzügliches ganzes Gewand zu kaufen (pro uno optimo vestitu). Auch die Schleppe nennt er (cauda cum frappis), nennt Schnabelschuhe (calceamenta rostrata) und Absätze (planulae) mit Malereien und von besonderer Höhe (altae), um eine Größe zu zeigen, die man nicht hat (ad ostendendam magnitudinem, quam non habent). Auch tadelt Antonin, mehr als einen Ring an den Fingern zu tragen, der die Eheleute kennzeichnet (in signum matrimonii).

Er spricht dabei von kostbaren Spiegeln (specula magni valoris), die man besitzt, um recht oft hineinzusehen, wie man ausschaue (ut frequenter in eis possint inspicere quomodo sint compositae). Er spottet über die Haarbinden (vittae colligunt crines, ne defluant), wie sie oft falsche Haare zusammenhalten (etsi suos non habent, ligant alienos sc. crines), die Gürtel „von Seide mit eingewebtem „Schmuck von Gold und Silber". Die Haare werden auch gefärbt und gekräuselt, daß die Gesundheit leidet (capilli crespati vel tricati flavi facti cum frequenti humectatione et solis desiccatione et inde capillis laesione).

„Welch eine Verschwendung und Grausamkeit liegt „in alledem (Luxus), — da die Armen vor Hunger und „Kälte dahinsterben (cum pauperes moriantur fame et „frigore)."

§ 64.

Die Grenzlinie des „consuetum" und der „causa rationabilis".

(Sitte. — Unsitte. — Standessitte. — Luxusgesetze.)

Zur Bestimmung dessen, was als Verschwendung und unnütze Ausgabe (inutiliter expendere und deficere in

retinendo) zu gelten hat, und um nicht der prodigalitas zu verfallen, hat man vor allem, wie ob. S. 231 u. 234 bemerkt, die Landes- und Standessitte zu beachten, aber auch die Zweckmäßigkeit einer Ausgabe zu prüfen, sofern nämlich eine außerordentliche und große Ausgabe (ohne unter den Begriff der prodigalitas zu verfallen) bei außerordentlichen Anlässen sehr angebracht sein könnte, z. B. ex magnificentia (s. oben § 36).

Daher rügt Antonin (II. 4. 5. § 1) das ohne vernünftigen Grund Ungewöhnliche (inconsuetum sine rationabili causa) mit allen den im vorigen § benannten Auswüchsen des Luxus. Der guten Sitte mißt Antonin (a. a. O. § 3) eine gar große Bedeutung bei zur Verhütung der Verschwendung und des Luxus.

Für Kleidung, Speise und Trank seien die Sitten derjenigen maßgebend, „unter denen man lebt (inter quos „quis vivit)". Doch gebe es auch Unsitten, die keine Norm darbieten dürften. „Einen verkehrten Brauch muß „Gesetz und Vernunft besiegen (pravum usum lex et ratio „vincat). Ein solcher Brauch ist, daß die Frauen Kleider „tragen, die gegen den Hals ausgeschnitten sind (scissas) „und Oberkörper und Brüste sehen lassen (ad ostensionem „pectoris et mamillarum), wie es in den Gegenden am „Rhein geschieht (ut in partibus Rheni); — gar schmutzig „und schamlos ist solcher Brauch."

„Und wenn alle Welt es sich zu eigen machte, daß „die Frauen Kleider mit Schleppen (vestes caudatas) tragen, „die den Staub aufwirbeln (pulverem excitantes) und zu„gleich damit den Weg reinigen (viam mundantes cum eis), „wie es zu Florenz geschieht, so ist es doch schimpflich, „und man kann es mit solchen nicht halten (non eis confor„mandum)." Vgl. Thom. Aqu. S. th. q. 169. a. 1. und q. 14. a. 3.

Von der Standessitte betont er:

Jedenfalls sei demgemäß die Kleidung nicht über den Stand.

„Für den einen ist es schon eine große Ausschreitung „(magnus excessus), wenn nämlich die Frau eines Dienenden „(comitativi) oder armen Handwerkers (artificis) sehr feine „Kleider (vestes velutatae) mit Gold durchwirkt oder mit „Edelsteinen trüge, während es für eine andere, die Gattin „eines Fürsten oder Ritters, eine kleine oder gar keine „Überschreitung (des Standesgemäßen) bedeutet." Vgl. III. 8. 4. § 5, wo Antonin sagt: „Seidene und durchsichtig „feine und Karmoisinkleider tragen heute schon Söldnerfrauen, nicht allein die Gattinnen der Barone, Fürsten und „Offiziere, sondern auch die von Kaufleuten und Hand-„werkern, was ganz unpassend ist als Mißbrauch sowohl, „als auch gegen die Landessitte verstoßend."

„Was nach Ort, Zeit und Personen angemessen ist „(quid loco et tempori conveniat et personis), ist genau „zu prüfen, um nicht vorschnell zu urteilen (ne temere „flagitia reprehendamus)."

Endlich (a. a. O. § 8) erwähnt Antonin ausdrücklich Gesetze gegen den Luxus, die Staat und Kirche zu erlassen haben.[1]

---

[1] Nach Reumont, Lorenzo I. 100, waren gemäß einer Vorschrift vom Jahre 1415 in Florenz nicht über 200 Hochzeitsgäste zulässig.

Vgl. a. a. O. II. 422 über Luxussitten in Florenz.

Heute sind bekanntlich Luxusgesetze meist nur Steuergesetze.

Vgl. über Luxusgesetze die trefflichen Äußerungen bei A. Contzen, Politicor. libri decem (ed. Mogunt. 1620) lib. VIII. c. 14.

II. Der öffentliche Konsum.

Siebzehntes Kapitel.

Von den Steuern.

§ 65.

Allgemeine Grundsätze der Steuerauflage.

[Sie sei a) vernunftgemäß, b) proportioniert, c) pro iustis causis, d) verfassungsmäßig aufgelegt.]

Der Staat ist ein Ganzes, das, wie das Einzelwesen, zur Erfüllung seiner Zwecke bestimmte Bedürfnisse bestreiten muß. Die Kosten werden aufgebracht durch die Steuern, d. h. zusammengetragene Privatmittel, deren Aufbringung (vgl. Antonins Ausdruck onus praestantiae II. 1. 11. § 2 gegen Ende) den Bürgern zu den genannten Zwecken zur Pflicht gemacht wird.

Als Teilnehmer an Räuberei (rapina) bezeichnet nun Antonin (II. 1. 12. § 6) u. a. „Imponentes tallias seu col„lectas seu praestantias Domini temporales vel cives ali„cuius communitatis personis ultra debitum rationis „nimias vel improportionatas. — Similiter exigentes a „subditis servitia indebita in personis (persönliche Lei„stungen) vel rebus ut operas in agris et vecturas ani„malium.“

Die Steuerauflage[1] muß somit nach obigen Worten Antonins vernunftgemäß sein, sofern sie ihre Schranken

[1] Über Steuerauflagen: allgemeine Grundsätze vgl. Thom. Aq. 2. 2. q. 66. corp. et ad 3.

Vgl. Thom. Aq. de reg. princ. II. 15. (über die Verwendung des Staatsschatzes) — III. 11. (über den Zweck der Steuern — „dummodo non transcendant necessitatis metam“) — IV. 7. (tadelt es, wenn Steuern zu allen Festen erhoben werden — fordert urgens causa und als Zweck: conservatio civitatis vel religionis). — Thom. ep. ad ducissam Brabantiae art. 6.: certae collectae, si non sunt immoderatae, absque peccato exigi possunt, — bei außerordentlichen Fällen, z. B. feindlichen Einfällen, sind neue Auflagen erlaubt. Si velint exigere ultra id, quod est institutum pro sola libidine habendi aut propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet.

darin findet, daß trotz der Steuerzahlung die Bürger unbeschadet wirtschaftlich weiter tätig sein können (vgl. den Ausdruck ultra debitum rationis); denn die Steuern sind eine Auflage zur Erhaltung des Ganzen. Mit dem wirtschaftlichen Ruin der Teile wird auch das Ganze zerstört (Antonin a. a. O. 13. § 1).

Daher zitert Antonin Raymunds[1] Worte (aus dessen Summa): „Der Staat darf sie .(die Steuern) nur mit Maß „fordern unter Berücksichtigung der sonstigen Belastung „und der Fähigkeit der Untertanen (debet ea moderate petere „inspectis onere et facultatibus subditorum)" (a. a. O.).

Darum müssen die Abgaben nach Antonin auch proportioniert sein (proportionata) (siehe das Zitat S. 241), d. h. bemessen für jede Person je nach ihrer Leistungsfähigkeit.

Auch will Antonin nicht, daß die Gesamtheit der Bürger, soweit dies nicht bereits rechtlich begründet ist, also indebite mit persönlichen Leistungen (operae in agris etc.) und Spanndiensten (vecturae animalium) herangezogen werde, da dann der Landmann und Bürger für die Wahrnehmung der eigenen Interessen materieller Art nicht Zeit und Mühe, Geräte und Vieh zur Verfügung hat. Antonin zitiert dazu Ezech. 32: Principes in medio quasi lupi rapientes praedam.

Des weiteren seien die Auflagen (vorausgesetzt eine legitime Herrschaft) zu gerechten Zwecken (pro iustis causis) bestimmt. So tadelt er Auflagen für ungerechte Kriege oder für den Herrscher zu Spiel und pomphaftem Leben (ad ludendum et pompatice vivendum).

Er zitiert hierzu Thom. Aqu. in epist. ad ducissam Brabantiae, der sagt: „Principes terrarum a Deo sunt in„stituti, non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut „communem utilitatem populis procurent."

---

[1] Raym. de Pennaforte († 1275), berühmt insbesondere durch seine Summa (verfaßt nach 1234), verfaßte u. a. den tract. iuste negotiandi in gratiam mercatorum. Näheres bei Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts. 3 Bde. Stuttgart 1875—1877. II, 412.

Als antiqua consuetudo in aliquibus terris gilt diesbezüglich und als durchaus gerechter Hauptsteuergrund terra custodienda (Zwecke der Landesverteidigung), auch die Bestreitung der Zivilliste der fürstlichen Familie, nämlich für den „dominus civitatis ad vivendum „cum familia secundum et non ultra decentiam sui status". „Auch (a. a. O. c. 13. § 2) ist es ein Grund (est casus), wenn „der Fürst eine Tochter ausgibt (filiam maritat) oder seinen „Sohn ins Heer eintreten läßt (facit militem). Mehrt er „die Hausmacht (feudum augendo), so wird er selbst reicher „und mächtiger, was dem Schutze des Landes zugute kommt „(fit ditior vel princeps potentior ad defendendam terram)".

Nach Thomas (ep. ad duciss. Brabant.) ist „ähnlich „ein Besteuerungsgrund dann vorhanden (similis ratio vi„detur esse), wenn irgend ein Grund neu auftaucht (si „aliquis casus de novo emergat), der zu großen Ausgaben „nötigt (in quo oporteat multa expendere) zum allge„meinen Nutzen (pro utilitate communi) oder um die „erforderliche Lebenshaltung des Fürsten sicher zu stellen „(vel pro honesto statu principis conservando), wenn die „eigenen Einkünfte desselben (redditus proprii) oder die „gewöhnlichen Maßnahmen (actiones consuetae) nicht aus„reichen (non sufficiunt)".

Hostiensis[1] gibt nach Antonin außerdem als Steuergrund an: „die Instandhaltung von Brücken und Wegen „(refectio pontium et viarum) oder wenn der Fürst ohne „Schuld verarmt ist (si princeps est iusta causa depau„peratus)".

Über die gewohnten (bestehenden) Steuern hinaus sollen nicht leicht neue aufgelegt werden. Sie müssen dann verfssungsmäßig aufgelegt werden.

Wo Antonin von der Regierung des Volkes durch einen Mann spricht, sagt er: „Er fordere nichts über das (ultra

[1] Hostiensis ist Henricus de Segusia (seit 1261 Kardinalbischof von Ostia), † 1271, höchst bewandert in der ganzen Literatur, von der Nachwelt überaus verehrt. Seine bedeutendste Schrift ist die Summa (Archiepiscopi) super decretal. Er wird von Antonin häufig nur als „Archi"(episcopus) zitiert. Näheres bei Schulte a. a. O. II, 123.

„ea), was zwischen ihm bezw. seinen Vorgängern (quae „inter ipsum et antecessores suos) und den Untertanen „(et subditos suos) und deren Vorfahren (et antecessores „eorum) vereinbart ist (conventum est) laut Gesetz (ex „pacto statuto) oder nach alter Gewohnheit (vel consue- „tudine antiqua)."

Er statuiert also ein pactum mit dem Volke über die Steuerhöhe, erwähnt aber auch aus der Glossa Wilhelmi[1] den Fall, daß die Verfassung event. dem Fürsten ein freies Recht der Steuerauflage nach Gutdünken einräumt (cum in instrumento — Verfassung — continetur, quod dominus possit facere talliam ad iussum et placitum suum). Bezüglich dieses uneingeschränkten Rechts hält er für besser, daß es „gemäßigt wird nach dem Beirat rechtlicher Männer „und mit Berücksichtigung der Vermögenslage der Unter- „tanen (moderandum est ad arbitrium boni viri inspectis „facultatibus subditorum)".

§ 66.

Die Steuerveranlagung.

(Investigatio als genaue Untersuchung der Steuerkraft der einzelnen. — Coniectura als Einschätzung nach Mutmaßung, Befragen, Erkundigung. — Einschätzungskommissionen. — Exgravatoren.)

(II. 1. 13. § 2:) „Wenn ein Staatswesen (civitas) oder „befestigter Ort (castra) von mehreren (per plures) zugleich „regiert wird, wie dies in vielen Städten (Staaten) Italiens „der Fall ist, dann wird, wenn das Gemeinwesen Geld „braucht (eget pecuniis), zu seiner gerechten Verteidigung „(pro defensione sui iniusto) oder wegen anderer eintre- „tender Umstände (propter alios casus occurrentes), gewöhn- „lich (communiter) einer aus den Bürgern gewählt, der „die Befugnis hat (sc. als erster Finanzbeamter), einem „jeden Steuern aufzulegen (qui habeat imponere unicuique)

---

[1] Wilhelmus Redonensis (aus Rennes), Dominikaner. Von Antonin wird zitiert sein in Form einer Glosse abgefaßter Kommentar (apparatus) zur Summa Raymundi. Schon Vincenz von Beauvais, der sein Speculum 1254 beendet, benützt ihn. Vgl. Schulte a. a. O. II. 413.

„je nach dem auf ihn entfallenden Anteil (pro rata ei con-„tingente) gemäß seinen Verhältnissen (secundum facul-„tates suas).“

Ist also die erforderliche, durch Steuern aufzubringende Summe bekannt, so beginnt die Verteilung auf die Steuerpflichtigen je nach der Steuerkraft des einzelnen: nach facultates (Besitz) und nach lucra personarum (Einkommen).[1]

„Das kann aber auf drei Arten geschehen (et hoc fit „tripliciter):

„Einmal (uno modo), sofern die besagten ausgewählten „Bürger (dicti cives electi) die genannten Lasten (dicta „onera) einem jeden auflegen, soweit sie bei ihm Besitz „und Gewinnbezüge vorfinden (secundum quae reperiunt „eum habere in substantiis et lucris), indem sie eine pflicht-„mäßige Untersuchung diesbezüglich anstellen (debita „investigatione super hoc facta) — etwa nach dem „Maßstab von einem Pfund pro Hundert von all ihrer „Habe und ähnlich (puta ad rationem unius librae pro „centenario eorum quae habent et huiusmodi).“

Die Steuerkraft des einzelnen wird nach diesem Modus erforscht durch genaue Untersuchung (investigatio), wohl an Ort und Stelle durch Beschauen von Haus und Hof usw. Heute entspricht dem die schriftliche, genaue, an Eides Statt für die Wahrheit der Angaben verbindende, von der Obrigkeit geforderte Selbsteinschätzung, wobei ebenfalls investigierende Fragen zu beantworten sind.

---

[1] Nach Reumont, Lorenzo I. 78 gab es zu Florenz fünf Register der Steuer: für Bürger, Landleute, Klerus, Zünfte und Handel. Es waren nach dem Kataster von 1427—1430 in Florenz 90—95000 Bürger, welche im Gesamteinkommen zu 620000 Goldgulden geschätzt wurden (heute dreimal mehr wert: etwa fünf Millionen Taler).

Die Steuer der Bürger (erstes Register) warf 23 500 Goldgulden ab, die der Landleute 18500 Goldgulden. 32 Familien zahlten über 100 Goldgulden Steuer. Die höchste Steuer zahlte Palla Strozzi, nämlich 507 Gulden. Er besaß ein steuerpflichtiges Vermögen von 101 400 Gulden (heute ca. 820000 Taler). Der zweite Zensit war Giov. de Medici; er zahlte 397 Gulden; s. a. a. O. das Nähere. Es gab in Florenz 3000 miserabiles, die nichts an Steuern zahlten.

Bei dieser Art der Einschätzung tadelt er jede Voreingenommenheit (si ex certa scientia ob odium vel aliud imponit alicui ultra ratam ei contingentem secundum ea, quae repertus est habere).

Hierbei mögen viele Härten vorgekommen sein (aggravando non omnes concordent), aber auch Steuerhinterziehungen; manches wird von den Zensiten verheimlicht (ex dissimulatione), auch schätzt man zuweilen nachlässig, nur obenhin (ex negligentia notabili). Auch gibt man einen geringeren Wert an (vel fingunt minus valere) oder gibt Schulden an (fingunt debita), die nicht existieren, um glimpflicher fortzukommen (ut minus imponatur eis). Aus diesem Zitat geht übrigens hervor, daß Schulden bei Festsetzung der Besteuerungssumme in Anrechnung kamen.

Jedenfalls war diese investigatio oft eine Last ob der Art ihrer Handhabung und ob der notwendig entstehenden Behelligungen, so gerecht auch der Grundgedanke an sich ist.

(A. a. O. § 3.) Die zweite Art der Einschätzung ist die coniectura.[1]

„Auf eine zweite Art wird eine Steuer (praestantia) „oder Kollekte (collecta) den Bürgern von der erwählten „Kommission (ab electis a communitate) folgendermaßen „aufgelegt, daß sie einem jeden auflegen nicht allein nach „der Menge des Reichtums (secundum bonorum quantitatem), „den man vorfindet, sondern auch gemäß der eigenen „Schätzung (secundum ipsorum iudicium), d. h. je nachdem „sie (selbst) deren Besitz annehmen (secundum quod credunt „illos habere), denen die Steuer aufgelegt wird, so daß es „rein dem Gewissen und Urteil der Einschätzenden über-„lassen wird (ita quod simpliciter committitur conscientiae „et iudicio imponentium). Das Gemeinwesen wird jedoch „darauf Bedacht nehmen (intendere) müssen, daß sie das „gerechterweise tun bezüglich des auf jeden Zensiten

[1] Der Estimo, welcher bewegliches und unbewegliches Eigentum umfaßt, kommt bereits im 11. Jahrh. vor. Reum. Lor. I. 36.

„kommenden Anteils (quod iuste faciant hoc unicuique „videlicet pro rata sua).“

Dabei kommt es vor, daß sie aus Irrtum jemand mehr auflegen (quod ex errore alicui plus iusto imponunt) in dem Glauben, daß er viel mehr besitze, als er angibt (credentes illum multo plura habere bona quam manifestat). Sie schätzen also ein „nach einer Wahrscheinlichkeits„annahme (ex probabilibus coniecturis)“. Antonin warnt davor, daß man sich (bei der Einschätzung) nicht durch nicht stichhaltige Annahmen oder Mißtrauen leiten lasse (dummodo non moveantur levibus probationibus vel suspicionibus) oder etwas auf die Einflüsterungen meist übelwollender Menschen gebe (rumoribus hominum praecipue malevolorum).

Hierbei, d. i. bei der Einschätzung nach Mutmaßung, ist der Mißgunst, dem Mißtrauen infolge der Auskunft dritter Personen (bezüglich des Aufwands usw. der Familie) ein weites Feld eröffnet.

Man soll, so rät Antonin, auf den guten Ruf des Einzuschätzenden und infolgedesen auf seine Aussage ebenfalls Gewicht legen; man gehe damit meist den sicheren Weg, weil das eigene Urteil oft täuscht (in quo etiam debet attendi fama et conversatio ipsius, cui imponatur, quae si laudabilia sunt secundum communem aestimationem, tutius est sibi credere in hoc et secundum assignata imponere, quam propria opinione moveri, quia humanum iudicium saepe fallitur).

Dabei erwähnt Antonin die Möglichkeit, daß wieder die Einschätzenden selbst auf Verwandtschaft (parentela), Freundschaft und privaten Nutzen (privata utilitas) etwas geben könnten, indem sie auch nur „eine merkbare Nachlässigkeit“ (notabilis negligentia) obwalten lassen könnten, sofern sie etwa nicht so sorgsam ausfragen wollten (nolunt diligenter inquirere) in der Besorgnis, man könnte leicht finden, daß jener in der Tat viel mehr habe, als man ihn wirklich einschätze usw. (unde possent de facili invenire illum multum plura habere).

In solchem Falle auch nur einer merklichen Pflichtverletzung (notabilis negligentia) sündigen sie nach Antonin schwer.

Dagegen weist Antonin die Praxis nicht von der Hand, absichtlich ein wenig nachsichtiger zu sein im Einschätzen, um Härten zu vermeiden, in der Besorgnis, andernfalls Unzufriedene zu schaffen (ne si secus fieret, moliretur aliquid contra communitatem). Diese besondere Nachsicht ist auch dann am Platze, wenn jemand wirklich vorher zu scharf eingeschätzt war (quia in praeteritum fuerit in huiusmodi supra modum gravatus, quasi in hoc volentes ei recompensare de damnis).

Endlich spricht er von der Einschätzung durch Kommissionen.

(A. a. O. § 4:) „Auf eine dritte Art wird die Steuer „aufgelegt in folgender Weise (imponitur praestantia sic): „Bürgern, die zur Steuerauflage deputiert sind (ad impo„nendum deputatis), wird eine bestimmt festgesetzte Summe „zugewiesen (assignatur), z. B. 1000 Floren, die den Be„wohnern eines Teiles (unius partis) des Staates aufzulegen „ist, einem jeden je sein Anteil (cuilibet vicem pro rata „sua) im Verhältnis zu seinen Mitteln (proportionaliter „secundum facultates suas). Weil man aber nicht sicher „die Mittel (der einzelnen) wissen kann (non clare sciri „potest de facultatibus), so wird einfach in deren Ermessen „gestellt (ponitur simpliciter in arbitrio illorum), was sie „auflegen wollen (quantitas imponenda), so jedoch, daß „man zu der beregten Summe von 1000 Floren kommt „(ita tamen, quod pervenitur ad dictam summam mille „florenorum)."

„Es werden hierzu bisweilen sieben, zuweilen auch „neun Männer bestimmt (assumuntur), zuweilen auch mehr,[1] „und auf folgende Art (per hunc modum) wird jedem die „bestimmte Auflage: Jeder von den Einzuschätzenden

[1] Reumont Lor. I. 39 erwähnt Kommissionen von zehn Mitgliedern. Der strikte Lebensbedarf wurde nicht besteuert. Auch sonst galten humane Bestimmungen.

„(imponentium) macht sich im geheimen und für sich „Aufzeichnungen (facit scriptam suam in secreto et per „se) über die Höhe der jedem zuzuweisenden Auflage „(quantitatem exprimentem, quam imponit cuilibet). Dann „werden die Aufzeichnungen gesammelt (collectis scriptis) „und diejenigen davon weggelegt (abiiciuntur), welche eine „höhere oder niedere Summe enthalten (continentes ma- „iorem summam et minorem), und es werden nur drei „behalten (accipiuntur), welche von der ganzen Masse die „mittlere Summe aufweisen (continentes summas medias „totius quantitatis), welche Gesamtmasse jene drei be- „haltenen Zettel (quam continent similiter assumptae illae „tres schedulae) in ähnlicher Weise aufweisen. Der dritte „Teil (d. h. das arithmetische Mittel) ist nun die Auflage „für jenen Bürger, z. B. wenn ein Zettel aufweist (exprimit) „einen Floren, der andere zwei, der dritte drei Floren, so „werden zwei Floren, d. h. der dritte Teil der Gesamt- „summe, die doch sechs ist, jenem aufgelegt (puta si una „exprimit unum florenum, alia duos, alia tres florenos, „erit tertia pars totius summae, quae est sex, floreni duo, „et hoc illi imponetur)."

Unsere heutigen Steuer-Einschätzungskommissionen vereinigen die zweite und dritte von Antonin genannte Art, die dritte Weise, sofern überhaupt Kommissionen gebildet sind, die nach bestem Gewissen möglichst das arithmetische Mittel zwischen zu hoher und zu niedriger Veranlagung suchen sollen, die zweite Weise, sofern auch hierbei coniecturae u. a. naturgemäß (z. B. Schlüsse aus der äußeren Lebenshaltung eines Zensiten, aus seinem Aufwande) eine Hauptrolle spielen.

Ein Zeugnis für den Gerechtigkeitssinn der Zeit ist das Institut der Exgravatoren. (§ 5 a. a. O.:) „Weil „aber," so bemerkt Antonin, „nach der Auflage besagter „Steuern (talliarum) und Abgaben (praestantiarum) bei „ihrer Veröffentlichung (cum publicantur) sich viele Auf- „lagen finden, die nicht angemessen und enorm hoch sind „(reperiuntur multae impositiones nimis improportionatae

„et enormes), aus denen sich Klagen gar vieler ergeben, „ist löblicherweise zur Beseitigung des Ärgernisses (ad „sedandum scandalum) vorgesehen, daß Exgravatoren ge„wählt werden, welche die Vollmacht haben, an der ins„gesamt verteilten Summe, angenommen von 1000 Floren, „vielleicht 100 Floren abzusetzen (de summa in communi „posita puta mille flor. certam quantitatem minuere) und „so auch die ihnen aufgelegte Steuer zu mindern (minu„endo de impositione facta eis), sofern sie finden, daß jene „über den auf sie entfallenden Teil belastet sind (quos „ultra ratam sibi contingentem gravatos inveniunt), ganz „nach ihrem Gutdünken (prout eis videtur) je nach Ver„hältnis des in der Belastung überschrittenen Maßes (pro„portionaliter secundum excessum gravaminis)."

§ 67.

Die Steuereintreibung.

Bei der Eintreibung der Steuern müssen große Härten vorgekommen sein.[1] Wo Antonin die Pflichten eines Landesherrn erörtert (III. 3. 1. § 9), spricht er von der Gewalt und Disziplin, die sie über ihre Beamten ausüben (quam habent in officialibus): „Über die öffentlichen Steuerein„treiber (exactores) hat schon der Mailänder Bischof Lau„rentius vortrefflich (egregie) gesagt: Der Publikan, d. i. „der öffentliche Steuereintreiber (exactor plublicus), ist „das Haupt der Räubereien (caput rapinae), der gesetz„mäßige Gewalttäter (lex violentiae), ohne jede Scham, der „Arzt zum Verderben (medicus exterminii), entsetzlicher

[1] Die ob der Kriege ganz ungeheure Steuerlast erklärt dies. 1447 wurden 8—15 % Steuern erhoben. Im Sommer 1442 waren allein 180000 Goldgulden zur Löhnung der Söldner Sforzas aufzubringen. 1479 waren 367450 Goldgulden Steuern aufzubringen. Darum flohen die Bürger aus dem Lande, um nicht zugrundezugehen. Der verdiente Mannetti mußte jährlich 135000 Goldgulden Steuer zahlen, was ihn zum Bettler machte. Es herrschten ganz revolutinäre Zustände. Reumont, Lorenzo I. 155—157. Vgl. auch über Härten der Steuererheber Macchiavelli, Florentinische Geschichten (übersetzt von Reumont. Leipzig 1846) I. 266. Über die großen Abgaben, die mißliebigen Personen aufgelegt wurden, ebenda II, 13. — Über Steuerbeitreibung s. Davidsohn, Gesch. von Florenz I. 681.

„als Diebesbanden (immanior furibus).[1] Denn der Dieb „fürchtet die Schlingen des Gesetzes, dieser aber beruft „sich bei allem, was er tut, auf das Gesetz. Wer ist nichts„würdiger (iniquior) als er, der mit Worten die Gerech„tigkeit bannt (damnat) und mit den Waffen der Unschuld „raubt (armis innocentiae spoliat), verwundet, Unschuldige „tötet, Gesetz durch Gesetz untergräbt (interimit) und, „während er andere dem Gesetze gemäß drängt, selbst „vom Gesetze abweicht (a lege decidit). (Solche Landes„herren) geben sich mehr ab mit dem Hin- und Herjagen „der Eintreiber vom Größten bis zum Kleinsten hin als „mit Wahrnehmung der Gerechtigkeit, und so wüten sie „gegen ihr Volk."

Diese Steuereintreibung mit all ihren Härten ist unserer Zeit des leichteren Verkehrs und leichtflüssiger Geldmittel und unserem schreibenden und verfügenden Beamtenorganismus fremd geworden.

§ 68.

Von den Steuerarten.

(I. Direkte Steuern [Vermögens- und Einkommensteuer]. — II. Indirekte Steuern [a. Wegezölle, b. Lebensmittelzölle].)

Nach Antonin (a. a. O. § 4) ist die Aufgabe der Einschätzungs- resp. Steuerverteilungskommission, Auflagen zu machen (imponere) nach ausreichender, sorgfältiger Nachforschung über Vermögen und Einkommensbezug (habita sufficienti diligentia ad sciendum facultates et lucra personarum). Diese Unterscheidung nach Vermögen und Einkommensbezug wird auch heute geübt.

An indirekten Steuern[2] nennt Antonin vor allem Wegezölle (§ 6 a. a. O.): pedagia, guidagia, thelonia (Sicherheitszölle, Wegezölle), (pedagia, quae dantur a transeuntibus sc. pecuniae in locis constitutis a principe, guidagia dicuntur,

---

[1] Die Steuern wurden nach Bedürfnis eingefordert, in manchen Jahren sogar siebenmal.

[2] Zur Zeit Lorenzos waren die indirekten Steuern auf 300000 Goldgulden veranschlagt. Reumont, Lorenzo. II. 240.

quae dantur pro ducatu per terram alicuius ut securius vadant, thelonia [= vectigal] alicubi dicuntur vulgariter gabellae). „Diese scheinen eingeführt (sc. die thelonia) „zum Ersatz der Ausgaben, die von den Landesherren oder „Staaten gemacht werden, ihr Territorium sicher zu halten „für die Reisenden zu Wasser und zu Lande, damit sie „nicht ausgeraubt werden."

An Lebensmittelzöllen führt Antonin (§ 9 a. a. O.) an zunächst die Salinaria, quae dantur pro sale, Abgaben vom Salz — eine Konsumsteuer.[1] Nach dem Vorgange von Hostiensis ist Antonin ganz gegen jede Konsumsteuer auf notwendige Bedarfsartikel. Mindestens „für Brot (bladum), „Wein und ähnliche Artikel, die jemand bringt oder bringen „läßt (deferri facit), nicht zum Handelsbetrieb (non pro

---

[1] Über Steuerwesen vgl. die auch kulturgeschichtlich interessanten Ausführungen bei Ad. Contzen, Politicor. libri ad Ferdinand. II. (ed. Mogunt. 1620) Einleit. (Daten über die damalige Steuerhöhe) und lib. III. c. 23. § 10 (Einrichtung der Finanzverwaltung, — Kassenrevisionen, Zahlmeister usw. — Kollegien für die Steuerfestsetzung, Hauptkassen, die Peraequatores, Finanzkollegien, Rechnungskammer. — gerichtliche Beiräte, — verpfändete Zölle, Gläubigersozietäten). Lib. III. (de potentia rei publ.) c. 5. vom Staatsschatz und seiner Notwendigkeit; c. 6. die Finanzen in den einzelnen Staaten — großer Geldmangel um 1600; § 2 gute Steuerarten — Luxusgesetze, schlechte Steuerarten, — die Kloakensteuer schimpflich, — sechs Regeln für den Fürsten (bei Auflegung von Steuern); cap. 7. Erst sind die gewohnten Steuern auszunützen. — Ist die Steuerkraft erschöpft, so auch der Staat. — Bei res immobiles sind der Ertrag und die expensae zu berücksichtigen. — Die geringen Einkommen sind am wenigsten zu belasten. — In natura liefern die Zensiten leichter als in Geld. — Die Steuererheber mästen sich. — Die notwendigen Lebensmittel sind möglichst gering zu belasten. — Gut sind Steuern auf fremdländische Erzeugnisse (Kostbarkeiten usw.), dann bleibt das Geld im Lande (§ 12). Stets ist ein aerar für den Staat nötig. Der außerordentliche Staatsschatz ist separat zu halten (§ 14). — Von der Kopfsteuer. — Von Hand- und Spanndiensten bei Armen (§ 16). Drei Bedingungen sind (§ 18) bei Steuerauflagen zu erfüllen: Potestas, causa, proportio. — Die Steuern (§ 21) sind sparsam zu erheben, sonst ist alles in Not: die Waren entwerten, die Landwirtschaft wird unnötig (pretia rerum praesertim praediorum valde reddunt vilia). c. 8. Von den munera personalia (persönlichen Diensten), — sie sollen nur ganz mäßig gefordert werden. — Die Landleute sind vor Jagdschaden zu bewahren (§ 4). c. 9. Eine Übersicht über Einnahmen und Ausgaben (Etat) ist nötig (§ 2). Die Ausgaben müssen hinter den Einnahmen bleiben, und mit Fleiß ist etwas zurückzulegen (§ 5). cap. 10. Von der Handelspolitik (mercaturam esse gerendam). — Besser aus Handel Erwerb zu ziehen als aus undelikaten Dingen (§ 9). Ausfuhr- und Einfuhrverbot (§ 11. 12). — Vgl. auch Brischar, P. Adam Contzen, ein Ireniker und Nationalökonom des 17. Jahrhunderts.

„mercimonio), d. h. nur für seinen Lebensunterhalt und den der Familie, — für solches soll kein Zoll erhoben werden.

Ist Antonin zwar im Prinzip gegen eine derartige Verteuerung der notwendigen Lebensmittel, so fügt er doch hinzu: „Es erscheint aber nicht als eine unvernünftige „Übung (irrationabilis consuetudo) dann, wenn es not„wendig ist, um die Ausgaben der Allgemeinheit zu be„streiten (pro expensis supplendis communitatis) und für „des Vaterlandes Schutz (et civitatis defensione), weil alle „Bürger sich und ihren Besitz darbieten müssen, wenn das „Vaterland in Gefahr ist (quod omnes cives debent se et „sua exponere pro patriae defensione)."

Betreffend die erwähnte Weinsteuer, so ist dies keine Luxussteuer wie in den Nichtweinländern, sondern für Italien eine wirkliche Steuer auf wesentliche Mittel der Volksernährung.

Achtzehntes Kapitel.

Die Staatschuld.

§ 69.

Von der Staatsschuld im allgemeinen.

(Zwangsanleihe. — Rentenschuld, seitens des Gläubigers unkündbar. — Ausschreibung und Zeichnung von Anleihen.)

Wie oben (vgl. § 32 über Staatskredit und Zinsnehmen) angedeutet, erscheint das Gemeinwesen, soweit es die Bedürfnisse der Allgemeinheit nicht durch Steuern decken will und kann, unter Ausschreibung einer von ihm gewünschten Anleihe als Schuldner.

Wir haben dieses Verhältnis oben insoweit berührt, als der Staat für das Darlehen ein Entgelt zahlte. Hier

interessiert uns nur der Gesichtspunkt der Staatsschuld[1] (II. 1. 11). An der angeführten Stelle ist die Rede von „collectae seu praestantiae, quae a civibus communitati „solvuntur, qui diversimode nominantur in diversis locis; „Florentiae dicuntur impraestitae, Januae dicuntur loca". Alle diese Namen der Staatsschuld (impraestitae, loca, collectae, praestantiae) beziehen sich darauf, daß diese Eintreibungen für Staatszwecke, auf welche redditus annales und ein gewisses Interessegeld von den communitates gezahlt werden, eine Art Zwangsanleihe waren. Impraestita hießen sie da, wo sie vom Staate überhaupt nie eingelöst wurden und seitens der Gläubiger unkündbar waren (vgl. § 9 a. a. O.). Denarii montis hießen sie gerade mit Bezug auf das vom Gemeinwesen gezahlte Entgelt.[2]

In seiner Stadt ist nach Antonin der Vorgang folgender (Antonin beruft sich hier auf zwei Spezialarbeiten über dieses Thema: von Petrus de Ancharano[3] in quaestione de impraestitis Venetorum und Laurentius de Ridolfis,[4] tractatus de usuris):

„Zu Florenz wird es nun in dieser Beziehung also „gehalten. Das Staatswesen, wenn es Geld braucht, legt

---

[1] Vgl. bezügl. der Staatsschuld (de materia montis) Laurentius de Ridolfis, Tractat. de usuris (in den tractat. illustr. Iurisconsultor. ed. Venet. 1584. p. 39. n. 12. 13., p. 41. n. 44. 47. 48., p. 43. n. 68. 69. 70. 71., p. 44. n. 5. 6. 8.), welcher Gregorius de Arimino, Franc. de Empolis, Lapus de Castillione, Guido de bello Regaldo, Petrus de Ancharano zitierend die Hauptquelle für Antonin ist. Wenn Laurentius gegenüber diesen völlig neuen Fragen sagt (p. 42. n. 58): consulo, ut abstineant, qui aliud facere possunt, ist das Urteil Antonins bereits wesentlich sicherer. — Die ersten Spuren von eigentlichen Staatsschulden begegnen zu Florenz um 1201. Siehe Davidsohn I. 685.

[2] Häufige Anleihen sind kurz erwähnt Reumont, Lorenzo I. 37. 38. Im 13. Jahrhundert Prästanzen, später Zwangsanleihen.

[3] Petrus de Ancharano, las 1384 zu Bologna, war 1409 auf dem Konzil zu Pisa, zog auch zum Konstanzer Konzil († 1416); vgl. Schulte (a. a. O. II. Anhang S. 553 und Band I. No. 108). Petrus genoß europäischen Ruf und enormes Ansehen.

[4] Laurentius de Ridolfis (1450) aus der Florentiner edlen Familie der Ridolfi, schrieb 1403 zu Florenz (also in Antonins späterer Bischofsstadt) seine einflußreiche und bekannte Schrift: Tractatus de usuris, über Geldgeschäfte; vgl. Schulte a. a. O. II. No. 236.

„seinen Bürgern Lasten auf, die im Volke (vulgariter) „dort Prästanzen genannt werden, zu deren Zahlung ein „jeder (quilibet) mit Gewalt angehalten werden kann (in-„vitus compellitur), und setzt den Bürgern fest, bis wann „es gesonnen ist, ein Aufgeld (sortem), fünf vom Hundert, „oder auch das hingegebene Stammkapital (capitale suum), „zurückzuerstatten (quousque restituat), und so hat der „Staat es in Wirklichkeit seit langem eingehalten (ita de „facto a diu observavit)."

„Es setzt das Gemeinwesen dazu noch selbst fest, daß „solche Anleihen[1] mitsamt dem Rechte des Empfanges „eines derartigen Aufgeldes (talia credita cum iure perci-„piendi huiusmodi accessiones) an andere veräußert werden „dürfen, mit der Klausel jedoch, daß es dem Gemeinwesen „selbst freisteht, die besagte Anleihe (dictum creditum) „zurückzukaufen (redimere) zur Zahlung an den Gläubiger „(solvendum creditori) behufs Einlösung besagten Rechts-„anspruchs (pro redemptione dicti iuris) zum Kurse (ad „rationem) von 28 fürs Hundert (pro centenario) — und „daß ein solcher Gläubiger gehalten ist (teneatur), zum „Rückkauf sich bereitzufinden (revendere) gegenüber dem „besagten Gemeinwesen ganz nach dessen Willen (ad omnem „eius voluntatem), wobei dem genannten Gläubiger der „Gewinn bleibt (remanente dicto creditori lucro), den er „gemacht bis zur Zeit der Einlösung (facto usque ad tempus „revenditionis)."

Diese Ausführungen allgemeinerer Art, die Antonin im folgenden näher präzisiert, geben uns zunächst ein Bild einer dauernden unkündbaren Staatsschuld. Der Staat behält sich dabei das Recht vor, die Schuld seinerseits nach Belieben einzulösen. Ja, er rechnet den seitens der Gläubiger durch lange Jahre genossenen Gewinn in Florenz sogar bei Rückzahlung des Kapitals zum Teil an, so daß er statt 100 nur 28 zurückzahlt.

Anderseits besagt die Stelle, daß die auf die Darleihe

[1] Klagen über Zwangsanleihen bei Reumont a. a. O. II. 420.

ausgestellten Schuldscheine verkäuflich waren samt dem damit pro centenario verbundenen Aufgeld. Davon unten Genaueres (§ 71).

(§ 1 a. a. O.) Die Camera Fiscalis nun betreibt dieses Geschäft der Aufnahme einer Staatsschuld, sofern ihr die „collecta generalis“ übertragen wird (applicata).

Die Prästanz wird ausgeschrieben. (§ 2 a. a. O.) „Es wird angezeigt (indicitur) die aufzubringende Summe „(onus praestantiae vel accati) mitsamt dem Aufgeld (in„cremento) oder Gewinn, wie er geziemend (condecenti) „und gewohnt ist, z. B. fünf vom Hundert pro Jahr, das „die Personen wenigstens erhalten sollen, die innerhalb „einer gewissen Zeit zahlen.“

„Gleichermaßen wird eine Prästanz (onus) bezüglich „des Monats November angesagt (indicitur) und bestimmt, „daß derjenige, der innerhalb eines Monats zahlt, den „beregten Gewinn bereits vom Anfang Januar beziehen „solle. Wer aber nach Monatsfrist zahle, solle erst mit „Anfang September mit dem Gewinnbezug beginnen.“

Daraus geht hervor, daß der Staat, um die Darleiher zu einer gewissen Eile anzutreiben und so schnell Darlehen zu erlangen,[1] die Liste der Zeichnungen mit einem bestimmten Termin schloß. Wer nachher zur Staatsschuld zeichnet, dessen Gewinn (incrementum) läuft erst von einem späteren Termin.

Diese Florentiner Staatsschuld, wie sie zu 28 % rückkäuflich aufgenommen wurde, „hat mehr das Ansehen eines „Kaufes von seiten der Darleiher und des Verkaufs von „seiten des Staates, als eines Darlehens“, sofern nämlich „der Staat seine Verpflichtung beschränkt auf die bloße

[1] Noch um 1320 gab es zu Florenz größtenteils gabellae, indirekte Steuern. Einer Einnahme von 300000 Goldgulden entsprach eine Ausgabe von nur 40000 Gulden. Doch das Heerwesen u. a., Gebietskäufe zehrten alles auf. Bald hatte man eine große Staatsschuld kontrahiert. Von 1377—1406 wurden 11½ Millionen Goldgulden allein für Kriege verausgabt. Der Aufenthalt des Herzogs von Kalabrien kostete allein 900000 Goldgulden. Kurz vor 1400 hatte der englische Staatsbankerott die Mehrzahl der Florentiner Wechsler ruiniert. Siehe Reumont, Lorenzo. I. S. 30.

„Zahlung einer jährlichen Rente, ohne jene für Rückersatz „des Kapitals zu übernehmen, obwohl er sich das Recht „vorbehält, die Rückzahlung dann zu leisten, wenn es ihm „beliebt." (Liberatore, Grundsätze der Volkswirtschaft. Deutsch von Graf von Kuefstein. Innsbruck 1891. sagt diesbezüglich [S. 377. 378]: „Nur das Recht, welches der „Staat sich vorbehält, das Kapital zurückzuzahlen, wann „und wo er will, verhindert es, daß der Kontrakt ein „wahrer Verkauf und wahrer Kauf sei, und beläßt ihm „die Natur eines Darlehens mit Vorrecht.") Vgl. Anton.[1] S. th. II. 1. 11. § 9. Siehe auch den folgenden § dieses Buches.

§ 70.

Die dauernde (konsolidierte) Staatsschuld.

(Ihre Anlegung in Äckern etc. — Aufschreibung im Staatsschuldenbuch.)

Betreffend das Staatswesen von Venedig[2] ist es zweifelhaft, ob das Geld überhaupt einmal zurückgezahlt wird.

„Denn dort haben bisher (hactenus) alle ihr Geld für „die eintretenden Notlagen (pro necessitatibus, quae occur„rerunt) hergegeben (contulerunt), und darauf hat das „Gemeinwesen in jedem Jahre mit fünf vom Hundert, bis„weilen auch weniger entgolten (respondit); das Kapital „aber erstatten sie niemals wieder und nennen es daher „impraestita." (S. vom census unten Anm. 1.) (II. 1. 11. § 9 gegen Ende.) Diese feste Staatsschuld war nun gesetzlich

---

[1] In casu nostro omnia sunt patentia sc. merces et pretium: quasi merces est ipse redditus seu ius vel actio, quae tantum valebunt vel ad minus valere creduntur sub sequentibus temporibus, quantum modo valent, vel saltem est dubium et hoc sufficit, quod contractus est licitus.

Über den Census-Kauf vgl. Contzen, Politic. libri X. Mog. 1620. lib. VIII. c. 17. (§ 3: Non tamen usura est emptio census, nam ius pecuniae in alium transfertur et ius annui redditus accipitur. Mutuum autem est cum ius repetendae summae remanet apud mutuo dantem.)

Noch ausführlicher über Census äußert sich Soto, der sich zum Teil auf Antonin beruft. Vgl. Soto, De iustitia et iure (ed. Venet. 1602) lib. VI. q. 9. (de censibus, a. 1.: ob ihr Kauf oder Verkauf usura ist, a. 2.: ob temporales et perpetui census erlaubt sind, a. 3.: ob erlaubt ist der Kauf des census cum pacto retrovendendi).

[2] Um 1490 waren dort die Finanznöte ständig.

in Äckern und Renteneinkünften zu fundieren. (Dico, si communitas absque fraude legem facit, per quam constituit in bonis suis certos redditus deputans iuxta morem officiales ad illos vendendum ad vitam alicuius vel sui vel alterius vel aliud indefinitum tempus ad rationem illam, quam respondet creditoribus montis — tunc contractus licitus.) (II. 1. 11. § 7.)

Für unzulässig hält es Antonin, wenn „diese Bezüge „nicht in Staatsgütern festgelegt werden, sondern nur ein „Rechtsverhältnis zu einer bestimmten staatlichen Person „bedeuten (ubi redditus non constituerentur in bonis com„munitatis, sed fieret relatio tantum ad personam com„munitatis)". (§ 15 a. a. O.) Der Gläubiger mit seiner Forderung wurde ins Staatsschuldbuch eingetragen. So sehen wir denn, „daß im Staatsbuch (in libro communitatis) „so etwa eingeschrieben wird, daß der oder jener das „Recht auf 100 Floren kauft (quod talis emit ius centum „florenorum) oder auf ähnliche gleichbedeutende Weise „(aequipollenti)."

Auch der weitere Käufer eines solchen Gläubigerrechts wurde mit seinem neuen Anrecht ins Schuldbuch des Staates eingetragen.

§ 71.

Die Verkäuflichkeit des Staatsschuldausweises.

(Der creditor hat ein wirkliches Recht an den Staat. — Dasselbe ist je nach Kurs verkäuflich. — Die Art des Rechtsüberganges. — Das Schuldpapier als Inhaberpapier zunächst von Fall zu Fall. — Das Inhaberpapier mit bestimmten Rechten. — Dessen Kursschwankungen.)

Das Recht des Gläubigers war mit staatlicher Zustimmung verkäuflich, ebenso wie der dem Recht annexe Rentenbezug, oft natürlich nur zu geringem Kurswert. Wollen wir dies erweisen, so stellen wir zunächst fest:

a) Der creditor hat ein wirkliches Recht an den Staat. Das statuiert Antonin ausdrücklich (a. a. O. § 11 in med.):

„Wir müssen wohl die Verpflichtung (obligationem) „bemerken (attendere), die sich aus diesem Kontrakt ergibt

„(insurgentem), kraft deren (qua) das Gemeinwesen ge-„halten ist gegenüber dem Darleiher zu den besagten 100 „Floren und auch zur Zahlung des Interessegeldes (et „etiam ad interesse), und so hat der Gläubiger selbst, der „dem Gemeinwesen 100 zahlt, das Recht zu fordern und „zu erhalten besagte 100 und ein Interessegeld (ius exigendi „et percipiendi dicta centum et interesse). Er kann dies „fordern und erklagen (petere et agere), daß er zurück-„erhält das Kapital, oder wenn dies nicht gehen wird, das „Interessegeld (ut recipiat capitale vel dum non datur „capitale, ut recipiat interesse)."

Besteht der Rechtsanspruch in der Zahlung einer Rente (a. a. O. § 7 und 9, und vgl. Anm. 1 S. 257 und Schluß des vorigen § [69]), die auf Staatsgüter zu fundieren ist, so kann dieses Rentenanrecht (vgl. § 9 a. a. O.), sofern es vom Staate zugesagt wird, bestehen in redditus incerti (auf Lebenszeit). Es gibt aber auch Schuldverpflichtungen, die auf certum tempus und redditus certi laufen, z. B. jährlich zehn corbes frumenti auf fünf Jahre (usque ad quinque annos) oder in Geld: 10 Floren jährlich bis zu einer bestimmten Zeit. Die letzteren nennt Antonin redditus censuales, qui fortunae submissae non sunt, die also keiner Schwankung unterliegen.

Auch unterscheidet er hinsichtlich dieser Rechtsverpflichtungen bloße usus fructus (z. B. frumentum) oder servitium operis (Leistungen) auf certum tempus.

b) Dieser Rechtsanspruch kann verkauft werden.

(A. a. O. § 9.) Antonin führt die Ansichten mehrerer Gelehrten an, daß ein Verkauf solcher Anrechte auf redditus erlaubt sei, auch selbst zu einem niederen Preise besonders hinsichtlich von redditus incerti bei tempus incertum (z. B. auf Lebenszeit) (contractus licitus quamvis possit depravari per circumstantias malas, — vendens tale ius, quod habet pro pecunia mutuata, vendit illud, quod tunc communiter valet et ipsum ius tribuit emptori). Die Annahme des Preises dabei nennt er eine anticipatio seiner

Ansprüche, die er erst später an die communitas geltend machen könnte.

c) Betreffend die Form des Rechtsüberganges, so gibt Antonin ebenfalls näheren Aufschluß. (§ 11 l. c.) Werden Verkäufer und Käufer des Rechts als Petrus und Johannes bezeichnet, „so könnte der Kontrakt, der zwischen „Petrus und Johannes abgeschlossen wird, rechtsgültig (de „iure) abgeschlossen werden, ohne daß das Staatswesen „etwas weiß. Der Effekt (effectus) jenes Kontrakts ist, „daß die Bequemlichkeit (commoditas) und der Nutzen des „Guthabens (crediti) und des (entsprechenden) Klagerechts „(actionis), das jemand an den Staatsschatz (mons) hat, „ganz so (quantum est ex parte ipsius) auf jenen Käufer „übergeht (transeat in illum emptorem)." Dabei „kommt", so fügt Antonin bei, „der Schuldgrund (vinculum obliga- „tionis) sowohl von seiten des Schuldners als auch des „Gläubigers nicht inbetracht (non attingitur), sondern die „Ausübung seines Klagerechts (exercitium suae actionis) „wird dem Käufer eingeräumt (accommodatur), so daß er „zu seinem Nutzen einfordern kann (exigat), was dem Ver- „käufer geschuldet wird".

d) So wird das Schuldpapier zum Inhaberpapier zunächst von Fall zu Fall.

„Darüber wird ein Schriftstück ausgestellt (de hoc fit „scriptura). Es verpflichtet sich (obligatur) der Rechts- „vertreter (syndicus) des Gemeinwesens und damit (per „consequens) die Kommunität selbst zu einer Handlung „(ad ista faciendum), nämlich dem Käufer 100 zu geben „und das Interessegeld, laut schriftlichem Ausweis (per „scripturam)."

Der Staatsvertreter verpflichtet also den Staat laut schriftlicher Anweisung zur Zahlung an den Käufer des Gläubigerrechts resp. des Schuldpapiers, das kraft staatlicher Autorität ausgestellt ist.

Antonin beschreibt noch die rechtliche Stellung des syndicus bei diesem Rechtsgeschäft: „Der syndicus ist nicht „bestellt (factus), um einen (neuen) Kontrakt zu schließen

„(ad celebrandum aliquem contractum) zwischen Kommu-
„nität und Käufer, sondern nur um den Kontrakt zwischen
„Käufer und Verkäufer festzustellen (ad faciendum firmum
„esse), so daß nachher (hoc facto) auch wider Willen des
„Verkäufers (invito venditore) der Käufer sein Recht hat,
„das er von jenem gekauft, und dahin zielen (tendunt) die
„schriftlichen Aufzeichnungen (scripturae), die darüber
„gemacht werden."

Hier sehen wir klar das Inhaberpapier ausgebildet, allerdings zunächst noch von Fall zu Fall wirksam und mit einer etwas schwerfälligen Förmlichkeit umgeben.

Dieses Inhaberpapier ist mit seinem Rechtsanspruch völlig frei übertragbar. Hören wir Antonin:

„Petrus kann das fordern und erklagen (agere), daß
„er sein Kapital und, wenn dieses nicht, das Interessegeld
„erhält, und in der Folge (subsequenter) müssen wir am
„Kaufvertrag (emptionis et venditionis) zwischen Petrus
„und Johannes über jenes Guthaben (de illo credito) an
„den Staatsschatz (mons), nämlich 100, drei sich ergebende
„Wirkungen erwähnen, deren erste ist, daß der Käufer das
„Klagerecht (habet exercitium actionis), das der Verkäufer
„hatte, ausüben darf zunächst in dessen (des Verkäufers)
„Namen, aber zu seinem (des Käufers) Vorteil."

Es wird also zunächst ein klagbares Recht für den Inhaber der Urkunde statuiert, beruhend auf dem ursprünglichen Rechte des ersten Inhabers.

„Der zweite Effekt ist der, daß vom Recht ihm
„(sc. dem Inhaber — Käufer des Papiers) ein Klagerecht
„(actio) ähnlich jenem, das der Verkäufer hatte, eingeräumt
„wird (datur), das die actio utilis heißt (appellatur) und
„nicht aus einem Kontrakt entsteht (oritur), den der Käufer
„(etwa) mit dem Gemeinwesen geschlossen hätte, sondern
„auf Grund des Kontraktes (propter contractum), den er
„mit dem Verkäufer abgeschlossen (quem habet cum ven-
„ditore), da er dieses (Klagerecht) hat aus jenem ersten
„Kontrakt des Verkäufers oder nach Gesetz (a iure) nur
„ohne die Materie eines Kontrakts (tantum absque materia

„alicuius contractus), aus dem ein eigenes Klagerecht (actio „propria) sich ergäbe."

Dem originären Klagerecht (actio propria) des ersten Staatsgläubigers entspricht hier also die Einräumung der sogenannten actio utilis für jeden Inhaber des Ausweises für den betreffenden Anspruch auf die Staatskassen.

„Die dritte Folge (tertius effectus) ist die, daß der „Verkäufer gehalten ist, allen Nutzen aus der Leihe, d. h. „alles, was er aus dem der Kommunität Dargeliehenen „erhält (percipit), sowohl Klagerecht (actionis) als den zu- „stehenden Rechtsanspruch selbst (iuris sibi competentis), „wie auch das Interessegeld dem Kläger (actori) bezw. dem „Käufer (emptori) zu überlassen (dare)."

e) Die Kursschwankungen dieses Inhaberpapieres anlangend sei folgendes angeführt: Bei certum tempus und certi redditus (s. oben § 70 über die konsolidierte Staatsschuld u. II. 1. 11. § 7) hat, wie selbstverständlich, dieser Rechtsanspruch an den Staat einen ganz bestimmten nominalen Wert, insbesondere wenn es eine Geldrente ist auf certum tempus. — „In diesem Falle halte ich daran „fest (teneo), daß, wenn man jene jährlichen Bezüge (quod „constituendo istum annuum redditum) neu zu geringerem „Preise festsetzt (de novo -- minori pretio), jener Kauf „unerlaubt ist; wenn es sich um feste Rentenbezüge (quando „redditus sunt certi puta censuales) handelt, die nicht „Schwankungen (fortunae) unterworfen sind, und wenn „auch die Zeit festgesetzt ist (certum tempus), ist zu ge- „ringerem Preise zu kaufen unerlaubt."

„Wenn uns ein dubium bleibt (remanet), ob man „mehr oder weniger erhalten werde (sit percepturus), so „glaube ich, darf der Kauf als erlaubt gelten."

Ein solches dubium bietet nach Antonin stets der ungleich ausfallende und nicht sicher vorauszusehende Ertrag von Feldfrüchten.

Auch die Zeitverhältnisse selbst können eine ratio zum Verkauf zu niederem Kurs bieten, da nicht feststeht, ob „die Ware (merces) und das Anrecht selbst (das verkauft

„werden soll) oder auch das Klagerecht (actio) ebenso viel „gelten werden oder weniger in der folgenden Zeit wie „jetzt (subsequentibus temporibus quantum modo valent)“.

Antonin sagt: Irgendein vorliegendes dubium (darüber ob die Zahlung oder das Recht auch sicher zu erstreiten sei) „ein solches dubium bewirkt (operatur), wie ich gern „gestehe (bene fateor), daß das Anrecht (ius) selbst weniger „gilt und zu geringerem Wert verkauft wird (minus ven- „ditur)“, also einen niederen Kurswert erhält. „Es ist „nämlich zweifelhaft, ob und wann er Zahlung verlangt „(sit rehabiturus), und deshalb ist das Anrecht selbst nicht „frei (liberum), sondern durch diese Umstände belastet „(tali circumstantia aggravatum), weshalb es richtig zu „geringerem Preis verkauft wird (minus venditur), als „wenn es klar und frei wäre (clarum et liberum). Denn „eine belastete Sache (res onerata) ist billiger verkäuflich „als eine unbelastete (libera) (wie etwa ein Haus, auf dem „eine Servitut für einen anderen ruht).“

Nach Antonius de Butrio „sind die (jährlichen) Be- „züge in Venedig meist höchst unsicher (redditus apud „Venetos saepius revocantur in dubium)“. Jedenfalls erscheint Venedig als sehr unsicherer Schuldner. (Oft zahlte der Staatsschatz [monte] nur ein Fünftel des Dargeliehenen. Reum. II. 24.) S. oben § 70 Anfang, und insbesondere Anm. 1. S. 257.

Wird das dubium zum periculum, so ist nach Antonin der Preissturz der Papiere noch schlimmer.

(Vgl. die wertlosen Assignaten zur Zeit der französischen Revolution.)

f) Als Momente der Kursschwankungen bezeichnet Antonin ausdrücklich das dubium, aber auch Angebot und Nachfrage (vgl. oben § 16 vom Preis und unten § 72). (Vgl. Laur. de Ridolf., Tract. de usuris. p. 48.)

Ganz ausdrücklich wendet sich Antonin dagegen, daß ein Verkauf des auf 100 lautenden Papieres selbst zum Preise von nur 25 in jedem Falle als unzulässig (kein iustum pretium) zu erachten wäre; II. 1. 11. § 12. „Eine

„Sache darf im Verkauf nicht anders taxiert werden (aesti-„mari), als sie zur Zeit des Kontraktes gilt. Wenn daher „die Forderung (ius exigendi) von 100 zurzeit nicht mehr „gilt als 25, vielleicht ob des dubium, das vorliegt, nicht „allein hinsichtlich des Interessegeldes, sondern auch be-„züglich des Kapitals (circa capitale), und auch, weil du, „der Verkäufer, ein derartiges Recht mit Interessegeld „nicht für teurer anschlägst (quod patet, quod tu vendens „non habes tale ius cum interesse plus carum), so folgt „daraus, daß zu gerechtem Preise gekauft wird."

§ 72.
Von der „Börse".

Da Antonin sich bei derartigen Kursschwankungen über den Mindestpreis äußert, berührt er eine Einrichtung, die unserer „Börse" nahe steht.

„Wenn jemand fragt, wieviel (diese Schuldpapiere) „mindestens gelten müssen (quantum minus valere debent), „so antworte ich: Soviel weise und rechtschaffene Männer „im Hinblick auf die mißlichen Umstände sie schätzen und „hinsichtlich des Preises normieren (respondeo: quantum „a sapientibus et probis — consideratis circumstantiis „aggravantibus fuerit arbitratum et appretiatum). (II. 1. 11. § 12.)

Dieses Institut,[1] diese Vereinigung zu rechter Schätzung des Preises solcher Papiere muß nach Antonin zusammengesetzt sein aus sapientes et probi viri. Es ist ersichtlich, wie dieses Institut entarten kann, wenn die Börsenleute nicht von dieser Art sind und nur Trug und Gewinnsucht

[1] Über Börsentreiben vgl. Soto, De iust. et iure. VI. q. 12. a. 3., der die Institution auch bereits Börse nennt (— indigent praesenti Metinae pecunia, cum alia non pateat Bursa —) (— solent bursas in nundinarum initio claudere exspectantes quo pretio cambia currant et dum prosperum vident forum, illam in cambia producunt, alioqui servant). Ebenda auch von der Staatsaufsicht (a re publica compelluntur eadem aperire et legitimo divendere pretio — sunt res rei publicae necessariae, non possunt eorum domini [communi iniuria] illo modo populum affligere).

An Antonin scheint sich Soto ganz anzuschließen, wenn er über die Börse sagt (a. a. O.): Est enim res, quae non tam in scientia quam in conscientia et prudentia, et ideo optimorum cuique iudicio deferendus est huiusmodi usus.

nachgehen (vgl. damit die Börsenmanipulationen, welche auch heute die Gesetzgebung zu bekämpfen sucht).

Endlich noch ein Wort über die von Antonin erwähnten Sensalen (prosonetae).

Nach III. 8. 4. § 1 erschienen als Vermittler des Kaufs und Verkaufs von Staatsschuldpapieren die Sensalen. „Wenn „ein solcher Mittler (mediator) ist für den Kauf von Rechts- „titeln an die Staatskasse (in emptione iurium montium), „sogen. impraestita, die jemand besitzt, so ist, sofern er „dies Geschäft betreibt (agit), um für seine Notdurft (ne- „cessitas) zu sorgen und für die standesgemäße Haltung „(gubernationi) seiner Familie (secundum decentiam status), „dies erlaubt und ein Gewinn zulässig, den der Sensale „(prosoneta) empfängt (consequitur).“

Diese Vermittler von Schuldpapieren waren oft überhaupt Mittler von Wechseln und Handelsgeschäften, Mieten usw. (in contractibus emptionis et venditionis vel locationis et conductionis domorum, agrorum, mercationum et huiusmodi).

Durch commissiones per litteras vermitteln sie den Handelsverkehr auch zwischen ganzen Völkern. Der Mittlerpreis betrug gewöhnlich 1 %. (Solent mercatores unius civitatis frequenter esse mediatores mercationibus aliarum civitatum ad procurandum venditionem suorum mercimoniorum, quae ad eos transmittunt secundum commissiones, quas ad eos faciunt per litteras).

Schlußkapitel.

§ 73.

Rückblick.

Indem wir die Andeutungen wirtschaftspolitischer Art, wie sie sich bei Antonin finden, in das System der modernen Wirtschaftslehre eingegliedert, verband sich damit von selbst der Vergleich zwischen beiden, und sofern wir noch eigens je an Ort und Stelle neben dem Aufweis der Quellen auch die Erläuterung der Ausführungen Antonins,

wo eigens erforderlich, durch spätere wie durch moderne Schriftsteller nicht verabsäumt, können wir uns zum Abschluß auf einen kurzen Rückblick auf die von Antonin dargestellten Stoffe beschränken.

Obwohl Antonin, wie an anderer Stelle (s. Vorwort) betont, nicht als Volkswirt, sondern als Moralist und zur Orientierung insbesondere der Geistlichen über den sittlichen Wert oder Unwert der Erscheinungen und Äußerungen wie des privaten und gesellschaftlichen Lebens, so des Tuns und Handelns auf wirtschaftlichem Gebiete schreibt, so finden doch eine größere Anzahl volkswirtschaftlicher Stoffe dabei ihre ausreichende Zeichnung.

Die Lehre vom Reichtum, d. h. von den ökonomischen Sachgütern, sowie deren Verteilung und Verwendung gliedert Antonin ein in die moralische Ordnung. Die ökonomischen Sachgüter sind ihm für die Notdurft des Menschen bestimmt, damit dieser sie recht benütze, sich ihrer freue und, unter Bedachtnahme auf eine angemessene Verteilung und wohlwollende Mitteilung an andere, den Schöpfer und Geber derselben erkenne und preise, so daß in vernünftiger Ordnung die Natur und ihre Gaben dem Menschen und dieser dem Schöpfer dienen.

Bezüglich der Produktion ergeben die aufgewiesenen Stellen deutlich, daß Antonin das Verhältnis der Produktionsfaktoren richtig erkennt. Insbesondere erfreulich wirkt seine hohe Achtung und Wertschätzung der Arbeit. Auch würdigt er völlig die Bedeutung des Handels. Bezüglich Wert und Preis hält er zunächst den Wert nicht für die Nützlichkeit einer Sache selbst oder für den Grad der Nützlichkeit, sondern die Nützlichkeit für die Grundlage des Wertes. Er hebt als wichtig für die Bewertung einer Sache hervor deren Beziehung zur menschlichen Schätzung, obwohl er auch diese, die bloße Anerkennung oder Geltung einer Sache, nicht mit deren Werte verwechselt. Demnach ist für Antonin der Wert eines Gegenstandes nicht eine „absolute Eigenschaft", sondern der Wertbegriff ist ein relativer (vgl. oben § 12; über den Begriff des ökono-

mischen Wertes und der Beurteilung der neueren Werttheorien siehe Costa-Rossetti, Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Freiburg 1888. 11. Hauptstück). Am besten können wir auf Grundlage obiger Darlegungen im Texte (Kapitel 3) die Anschauungen Antonins wiedergeben, wenn wir mit Costa-Rossetti (a. a. O. S. 66) den ökonomischen Wert bezeichnen als „die Fähigkeit der ökonomischen Sach-„güter wegen ihrer Nützlichkeit für die materielle Seite „der zeitlichen Wohlfahrt geschätzt zu werden" (s. auch ob. § 1 über Zweck, Begriff usw. der ökonomischen Sachgüter).

Antonin gründet den Wert (abgesehen vom Naturwert, wie z. B. der Maus) auf Nützlichkeit und Eignung zum gebührenden Gebrauch (virtuositas), wie auf Seltenheit (raritas) (man vgl. auch zu dem Begriff der raritas: von Wiesers [Der natürliche Wert. Wien 1889] scharfsinnige Ausführungen über die Schätzung der Güter in Vorräten — und vom Grenznutzen [a. a. O. § 9 und 5]) und endlich auf die Komplacenz (complacibilitas) (siehe oben § 11), die wir als den subjektiven (individuellen) Gebrauchswert, die Angemessenheit zu den konkreten, materiellen und sonstigen Verhältnissen des Schätzenden bezeichneten.

Da der Preis dem Werte der Sache nach Antonin entsprechen muß, sofern er nichts anderes ist als der Ausdruck des Wertes (Tauschwertes) durch ein Maß (Geld), so spiegelte die Lehre vom Preise in obiger Erörterung auch genau jene drei Wertmomente wider. Es regelte sich der Preis nach Antonin nach dem offen ausgesprochenen Gesetz von Angebot und Nachfrage, wobei der Kostenwert (mit Bezug auf den Begriff der raritas beim Wert entsprechen die expensae, labores etc. dem Kostenaufwand bei der Preisbemessung) wie auch der individuelle Gebrauchswert der Dinge (vgl. den Begriff der Komplacenz beim Wert) volle Berücksichtigung fand (siehe oben § 16 von der Festsetzung des Preises).

Auch Begriff und Eigenschaften des Geldes fanden bei Antonin sachgemäße Erörterung. Seine Ausführungen

zur Lehre vom Wechselgeschäft ergaben Antonins richtige Würdigung der Eigenart und Aufgaben des Wechsels.

Bei der Vorstellung der Anschauungen Antonins von der Leihe, vom Kredit erwies sich Antonin, obwohl die strenge kirchliche Anschauung von der Unentgeltlichkeit der reinen Leihe an sich wahrend, doch voll Verständnis für die Bedeutung des Geldes, das von der menschlichen Intelligenz und Arbeit in die Produktion einbezogen sich als Kapital darstellt. Auf der Scheide stehend zum Übergang in die moderne, mehr kapitalistische Wirtschaftsform läßt er den häufigen, ja stehenden Gebrauch der sogenannten Zinstitel (lucrum cessans) zu. Von Interesse ist seine sichere Stellungnahme zu dem vom Staate den Gläubigern gewährten Aufgeld (s. oben § 32).

Anlangend die Verteilung der Güter, so sind die Lehre vom Eigentum, von der Armenpflege grundlegend erörtert. Auch der Versicherungsvertrag wird angedeutet. Die Lehre vom gerechten Lohn wird in humaner Weise dargestellt. Die naturrechtlichen Grundlagen werden treffend gezeichnet.

Bezüglich der Konsumption konnten wir scheiden in Privatkonsum, wobei der Luxus, das Sparen, der Konsum in der Familie u. a. zur Erörterung kamen, wie in den öffentlichen Konsum, wobei wir die Bemerkungen Antonins zum Steuerwesen erörterten. Die Andeutungen über die damalige Steuerveranlagung über Staatsschuld und Staatsschuldpapiere und deren Kurs waren nicht ohne Interesse.

Möge die obige Darstellung dazu ein Kleines beitragen, die Kenntnis und wohlwollende Beurteilung der wirtschaftlichen Anschauungen der Zeit Antonins zu fördern. Das so vielfache Anklingen der Äußerungen Antonins an die Lehren der modernen nationalökonomischen Wissenschaft ist jedenfalls geeignet, Antonin die Wertschätzung auch der neueren Wirtschaftslehrer einzubringen.



STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

ERGÄNZUNGSHEFT

VIII

ZUM

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

DIE VOLKSWIRTSCHAFTLICHEN ANSCHAUUNGEN ANTONINS VON FLORENZ

(1389–1459).

DARGESTELLT VON

DR. THEOL. CARL ILGNER.

PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

1904.

